

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Rudolf Haubst, Mainz  
Welches Ich spricht in Christus?

Helmut Weber, Trier  
Gewissen

Hubert Socha, Trier  
Die Geltung kirchlicher Gesetze

Karl Neumann, Nagoya  
Diasporakirche



Heft 1

Januar, Februar, März 1982  
91. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Neue theologische Literatur

1982 P 1083

## INHALT

Rudolf Haubst: Welches Ich spricht in Christus? .....	1-17
Helmut Weber: Eine neue Wende in der Wertung des Gewissens? .....	18-33
Hubert Socha: Die Geltung kirchlicher Gesetze .....	34-51
Karl Neumann: Diasporakirche als sacramentum mundi. Karl Rahner und die Diskussion um Volkskirche – Gemeindekirche .....	52-71
Besprechungen .....	72-80

### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prälat Prof. Dr. Rudolf Haubst, Merkatorstraße 11, 6500 Mainz-Marienborn

Prof. Dr. Helmut Weber, Weberbach 17/18, 5500 Trier

Prof. P. Dr. Hubert Socha SAC, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier

P. Dr. Karl Neumann SVD, Piokan, 1 Nanzan-cho, Showa-ku, Nagoya 466, Japan

**Schriftleiter:** Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

**Anschrift der Schriftleitung:** Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



# INHALT DES JAHRGANGS 1982

## I. Aufsätze

GOLDBRUNNER, Josef: Priesterliche Lebenskrisen . . . . .	150 – 160
HAUBST, Rudolf: Welches Ich spricht in Christus? . . . . .	1 – 17
HEINZ, Andreas: Die liturgischen Reformvorschläge im Votum der Theologischen Fakultät Trier für das Vaticanum II und ihre Resonanz in der Liturgiekonstitution / Balthasar Fischer zum 70. Geburtstag . . . . .	179 – 194
HOSSFELD, Paul: Albertus Magnus über die Frau . . . . .	221 – 240
KÖSTER, Heinrich M.: Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit	
A. Protestantische Theologen . . . . .	116 – 132
B. Katholische Theologen I . . . . .	195 – 205
B. Katholische Theologen II . . . . .	281 – 290
NEUMANN, Karl: Diasporakirche als sacramentum mundi. Karl Rahner und die Diskussion um Volkskirche – Gemeindekirche . . . . .	52 – 71
PFEIFFER, Helmut: Gott erfahren. Der Beitrag Gabriel Marcells zur Gottesfrage . . . . .	133 – 149
REINHARDT, Klaus: Kann die Kirche den Empfang der Eucharistie durch wiederverheiratete Geschiedene dulden? Ein Vorschlag zur Lösung des Problems . . . . .	91 – 104
REITER, Johannes: Moraltheologie und Moraltheologen am Mainzer Priesterseminar . . . . .	206 – 220
SAUSER, Ekkart: Der heilige Mensch im Leben der Ostchristen . . . . .	291 – 303
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Die Zeichen der Zeit erkennen. Fundamentaltheologische Überlegungen . . . . .	304 – 313
SOCHA, Hubert: Die Geltung kirchlicher Gesetze . . . . .	34 – 51
SOCHA, Hubert: Charisma und Recht . . . . .	105 – 115
SOCHA, Hubert: Das munus regendi im Entwurf der Lex Ecclesiae Fundamentalisi . . . . .	314 – 326
SPITAL, Hermann Josef: Zwischenmenschlichkeit und Unmittelbarkeit . . . . .	269 – 280
WEBER, Helmut: Eine neue Wende in der Wertung des Gewissens? . . . . .	18 – 33

## II. Kleinere Beiträge

KÖHL, Georg: Laienseelsorger. Die Lizentiaten in Ungarn . . . . .	241 – 249
ROSENTHAL, Anselm: Eine vortridentinische Reform des Heiligenkalenders. Martyrologium (1468) und Festkalender der Bursfelder Benediktiner-Kongregation . . . . .	327 – 336

### III. Neue theologische Literatur

APOKALYPSE MS. DOUCE 180 (Sauser) . . . . .	167
AUGUSTINUS: Der Gottesstaat. De civitate Dei (Sauser) . . . . .	253
BAUMGARTNER, Konrad: Johann Michael Sailer. Geistliche Texte (Heinz) . . . . .	258
BAZIN, Germain: Paläste des Glaubens – Die Geschichte der Klöster vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (Sauser) . . . . .	342 – 343
BECK, Hans-Georg: Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Sauser) . . . . .	72 – 73
BERNER, Ulrich: Origenes (Sauser) . . . . .	73
BISER, Eugen: Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung (Eckert) . . . . .	337 – 338
CANTALAMESSA, Raniero: Ostern in der Alten Kirche (Sauser) . . . . .	80
CORPUS CHRISTIANORUM – SERIES GRAECA 8: ANASTASII SINAITAE OPERA: VIAE DUX (Sauser) . . . . .	253
DASSMANN, Ernst: Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus (Eckert) . . . . .	338 – 339
DELEVOY, Robert L.: Ensor (Sauser) . . . . .	345 – 346
DIALOG DER WAHRHEIT. – Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche (Sauser) . . . . .	165
ECHTERNACHER SAKRAMENTAR UND ANTIPHONAR (Sauser) . . . . .	342
EIN LEHRBUCH FÜR MAXIMILIAN I. – Der Codex Ser. n. 2617 der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien (Sauser) . . . . .	344 – 345
FRIES, Heinrich/KRETSCHMAR, Georg (Hrsg.): Klassiker der Theologie Band I (Schützeichel) . . . . .	162
GAMBER, Klaus: Sancta Sanctorum – Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraumes (Sauser) . . . . .	256 – 257
GOLDBRUNNER, Josef: Kleine Lebenslehre der Person / Die Lebensalter und das Glaubenkönnen / Unterwegs – wohin? / Über die Wiederkunft / Einladung zum Fest. Die großen Feiern des Kirchenjahres (Thome) . . . . .	161 – 162
GRESHAKE, Gisbert: Priestersein (Schützeichel) . . . . .	258
HARBARTH, Anita: Wer ist dieser Mensch? – Zugänge zu Christusbildern (Sauser) . . . . .	170
HARNISCHFEGGER, Ernst: Die Bamberger Apokalypse (Sauser) . . . . .	345
HAUSCHILD, Wolf-Dieter (Hrsg.): Der römische Staat und die frühe Kirche (Sauser) . . . . .	254 – 255
HAUSMANN, Manfred: Der Mensch vor Gottes Angesicht – Rembrandt-Bilder, Deutungsversuche (Sauser) . . . . .	167
HEISER, Lothar: Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres (Sauser) . . . . .	164 – 165
HERRMANN, Elisabeth: Ecclesia in Re Publica – Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz (Sauser) . . . . .	75 – 76
IRENÄUS – Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten (Sauser) . . . . .	340
JECKEL, Stefan: Russische Metall-Ikonen – in Formsand gegossener Glaube (Sauser) . . . . .	255 – 256
JENDORFF, Bernhard: Kirchengeschichte – wieder gefragt! Didaktische und methodische Vorschläge für den Religionsunterricht (Sauser) . . . . .	341
KEMLER, Herbert: Christentum – Alte Kirche und Mittelalter (Sauser) . . . . .	341 – 342
KERN, Walter/NIEMAN, Franz-Josef: Theologische Erkenntnislehre (Schützeichel) . . . . .	257 – 258

KERN, Walter (Hrsg.): Die Theologie und das Lehramt (Schützeichel)	346 – 347
KIRCHSCHLÄGER, Walter: Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas (Eckert)	337
KLAIBER, Wilbirgis: Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck (Schützeichel)	346
KRINETZKI, Günter: Bibelhebräisch (Bohlen)	161
KÜPPERS, Kurt: Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617 – 1683) (Heinz)	347 – 348
LEWIS, Clive Staples: Gott auf der Anklagebank (Schützeichel)	72
LUISLAMPE, Pia: Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea (Sausser)	74
LUZ, Ulrich/KEGLER, Jürgen/LAMPE, Peter/HOFFMANN, Paul: Eschatologie und Friedenshandeln (Eckert)	338
MAIER, Johann/SCHÄFER, Peter: Kleines Lexikon des Judentums (Bohlen)	251 – 252
MARROU, Henri-Irénée: Augustinus und das Erbe der antiken Bildung (Sausser)	340 – 341
MAZAL, Otto: Byzanz und das Abendland – Ausstellung der Handschriften und Inkunabelsammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Sausser)	166 – 167
MILLARD, Alan R.: Bibel und Archäologie (Bohlen)	250 – 251
NARKISS, Bezalel (Hrsg.): Armenische Kunst – Die faszinierende Sammlung des Armenischen Patriarchats in Jerusalem (Sausser)	76 – 77
NIGG, Walter/DOSE, Helmuth Nils: Antonius von Padua (Sausser)	169 – 170
ÖKUMENISCHES VERZEICHNIS DER BIBLISCHEN EIGENNAMEN NACH DEN LOCCUMER RICHTLINIEN. 2. Auflage (Bohlen)	250
PHYSIOLOGUS – Naturkunde in frühchristlicher Deutung: Ursula Treu (Sausser)	339
PLANK, Peter: Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893 – 1966) (Sausser)	163 – 164
PRINZ, Friedrich: Askese und Kultur – Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas (Sausser)	74 – 75
ROSENKRANZ DER WELTGESCHICHTE – Subhat Al-Ahbar (Sausser)	344
ROVIRA, German (Hrsg.): Das Zeichen des Allmächtigen – Die jungfräuliche Gottesmutterchaft Mariens in ihrer Verbindlichkeit für das christliche Leben (Sausser)	168 – 169
SARTORY, Gertrude und Thomas: Der heilige Nikolaus – Die Wahrheit der Legende (Sausser)	169
SARTORY, Gertrude und Thomas: Benedikt von Nursia – Weisheit des Maßes (Sausser)	253 – 254
SARTORY, Gertrude und Thomas: Johannes Cassian – Spannkraft der Seele – Einweisung in das christliche Leben I (Sausser)	254
SCHWEBEL, Horst: Das Christusbild in der bildenden Kunst der Gegenwart (Sausser)	77 – 78
SOLODKOFF, Alexander v.: Russische Goldschmiedekunst – 17. – 19. Jahrhundert (Sausser)	343 – 344
STÄDELMANN, Helge: Das Okkulte (Bohlen)	251
VERITATI IN CARITATE. Der Beitrag des Kardinals König zum Ökumenismus (Sausser)	165 – 166
VOLK, Peter: Rokokoplastik in Altbayern, Bayrisch-Schwaben und im Allgäu (Sausser)	344
WAGNER, Harald: Einführung in die Fundamentaltheologie (Schützeichel)	163

WEGER, Karl-Heinz: Der Mensch vor dem Anspruch Gottes (Schützeichel) . . . . .	257
WENISCH, Bernhard: Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders (Schützeichel) . . . . .	72
WEYER, Adam: Frühe Denker der Christenheit (Sausser) . . . . .	252 – 253
WICHELHAUS, Manfred/STOCK, Alex: Bildtheologie und Bilddidaktik – Studien zur religiösen Bildwelt (Sausser) . . . . .	78 – 79
WIMMER, Otto/MELZER, Hartmann: Lexikon der Namen und Heiligen (Sausser) . . . . .	169
ZELLER, Hermann: Die Welt ist noch nicht fertig. Vier Betrachtungen zur Sinngebung der Kunst (Sausser) . . . . .	79

## Welches Ich spricht in Christus?\*

„Klingt diese Frage nicht etwas naiv?“ So fragte mich kürzlich ein Kollege.

Doch „naiv“ besagt zunächst einmal: „ursprünglich“; und je ursprünglicher eine Frage im Horizont der Erfahrung entspringt, um so mäeutischer und religionsdidaktisch wirksamer vermag sie, wie ich hoffe, auch eine *Reflexion* anzustoßen, die etwas Neues, oder etwas Altbekanntes neu, aufleuchten läßt.

„Ich“ und „Sprechen“, das sind bekanntlich mit die ursprünglichsten Worte, „Urworte“, der menschlichen Sprache<sup>1</sup>. Bei Jesus von Nazareth und dem fortan alle Zeiten durchwaltenden „Christus unseres Glaubens“ kann und soll daher auch die Frage: „Welches Ich spricht in Ihm?“ ursprünglich sowohl auf das hinlenken, was er mit seinen Mitmenschen gemeinsam hat, wie auf das Besondere, das Ihn auf einzigartige Weise von allen anderen Menschen unterscheidet. – Beim Rückblick und gläubigen Hinblick auf Ihn hat sich aber die eingangs genannte Frage, besonders in den letzten fünfzig Jahren, näherhin zu diesem *christo-psychologischen Fragenkomplex* zugespitzt und differenziert:

Spricht aus dem Bewußtsein Jesu sowohl ein göttliches wie ein menschliches Ich? Oder nur eines von beiden? Und wenn beide, wie verhalten sich dann diese zueinander?

Mit diesem Themenkreis befaßte ich mich schon im Januar 1955 bei meiner Probevorlesung in Bonn<sup>2</sup>. Dieselbe Fragestellung greife ich heute erneut auf, um sie dem Stand der heutigen Diskussion gemäß weiterzuführen.

Daß die folgende Darlegung für manchen schwer mitvollziehbar sein wird, dessen bin ich mir bewußt. Die Schwierigkeit eines Problemzusammenhangs ist jedoch auch für die theologische Systematik kein hinreichender Grund, diesen wie ein Tabu zu umgehen. Deshalb bitte ich um Ihr Verständnis dafür, daß ich gerade in dieser meiner Abschiedsvorlesung Ihre Aufmerksamkeit auf diesen letztlich zentralsten Punkte der Christologie zu konzentrieren suche, weil dieser in den letzten Jahren wieder allzu sehr an Beachtung verloren hat.

\* Abschiedsvorlesung vom 23. Juni 1981 in Mainz (das Kleingedruckte ist hier beigelegt).

<sup>1</sup> Vgl. Martin BUBER, *Ich und Du* (Nachdruck Wiesbaden 1966) 9 ff.; Ferd. EBNER, *Fragmente* usw. I (Kösel/München 1963) 87–95 u. 162–167.

<sup>2</sup> Aus der Vorlesung entstanden die zwei Veröffentlichungen: *Probleme der jüngsten Christologie*: ThRv 52 (1956) Sp. 145–162, und: *Welches Ich spricht in Christus*: TThZ 66 (1975) 1–20.



Lassen Sie mich die Beantwortung des ganzen Fragenkreises von dessen *Grundlegung und Vorbereitung im Glaubenszeugnis des NT (I) und (II) der folgenden Dogmengeschichte* her aufrollen.

Den Uranfang der neutestamentlichen Verkündigung machte *Jesus selbst* mit seiner Ankündigung des *Reiches Gottes* und seinem Aufruf zur Buße<sup>3</sup>. Nach seiner Auferstehung befähigte der Heilige Geist die Jünger Jesu zunächst zur Bezeugung des durch Jesus als den Kyrios und Christos eröffneten *Heiles*, der Erlösung aus Sünde und Tod. Kurz, als *Heilsbotschaft* begann die erste Christologie; sie war Christo-Soteriologie. Nach dem Neuen Testament entstanden aber auch schon angesichts dessen, was der irdische Jesus sagte und wirkte, die *Fragen*: „Woher hat er das (diese Weisheit und Macht)?“ und „Wer ist dieser?“<sup>4</sup>, oder (an Jesus selbst gerichtet): „Wer bist du?“ –

Zu den neutestamentlichen Anfängen von *ontologischen Antworten* darauf gehört vor allem die, daß Jesus als der ewige *Sohn* Gott des Vaters, der zuvor (nur) „in Gottes Gestalt existierte“<sup>5</sup>, vom Vater gesandt<sup>6</sup>, in die Welt gekommen und „Fleisch geworden“ ist<sup>9</sup>, indem er die Gestalt des (Gottes-)Knechtes annahm<sup>10</sup>. Diesen Sohnes-Titel hat das frühe Christentum angesichts der Verherrlichung Jesu schon aus dem entfalteten können, was bereits vor dem Tode Jesu in seiner *abbá-Anrede* beim Gebet zum Vater, in dem Bewußtsein seiner göttlichen Vollmacht und der Eröffnung des Reiches Gottes durch Ihn sowie in seiner unbedingten Nachfolgeforderung lag.

Diese Anfänge der Christus-Verkündigung waren auch gleich schon mit der fundamental-theologischen Überzeugung verbunden, daß in Christus tatsächlich der menschgewordene Sohn Gottes gesprochen hat. Das kirchliche Glaubenszeugnis in den christologisch reflektiertesten Spätschriften des NT legt darauf die stärksten Akzente. Der *Johannesprolog* nennt Christus ja darum geradezu auch den *Logos*, der schon vor der Welterschaffung „bei Gott“ und selbst „Gott“ war<sup>11</sup>, und er erklärt dann auch eigens:

<sup>3</sup> Mk 1, 15; Mt 4, 17; vgl. Mt 3, 2 und Lk 3, 3–6.

<sup>4</sup> Mk 6, 2; Mt 13, 54; vgl. Mk 1, 22; Mt 7, 29; Lk 4, 32–36; Mk 11, 28; Mt 21, 23; Lk 20, 2 u. ö.

<sup>5</sup> Mk 1, 41; Mt 8, 27; Lk 5, 25; vgl. Joh 9, 17. – Dazu und zum folgenden vgl. Fr. MUSSNER, Ursprünge und Entstehung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion, in: Q. disp. 72 (Grundfragen der Christologie heute) (Freiburg 1975) 77–113, bes. 79–87 über den vorösterlichen „Sehakt“ der Jünger; mit H. G. GADAMER behandelt MUSSNER dort auch „den Zusammenhang von Erfahrung und Frage im hermeneutischen Prozeß“ (80 f.).

<sup>6</sup> Joh 1, 20–22; vgl. Mt 11, 2; Lk 7, 19; Mk 14, 61; Mt 26, 63; Lk 22, 67.

<sup>7</sup> Phil 2, 7.

<sup>8</sup> Röm 8, 3; Gal 4, 6; Joh 3, 17 u. ö.

<sup>9</sup> Joh 1, 14.

<sup>10</sup> Phil 2, 6.

<sup>11</sup> Joh 1, 1.

„Die Gnade und *Wahrheit* kam durch Jesus Christus. (Denn) niemand (sonst) hat Gott je geschaut. Der *einzigste Sohn* an der Brust des Vaters – Er hat (von ihm) Kunde gebracht<sup>12</sup>.“ Auch der *Hebräerbrief* thematisiert das schon gleich in den Eingangsworten so: „Vieltmals und mannigfach hat einst Gott zu den Vätern durch die Propheten gesprochen; jetzt am Ende der Tage hat er *zu uns durch seinen Sohn geredet* . . ., durch den er auch die Welten geschaffen hat<sup>13</sup>.“

Neben diesen starken Akzenten darauf, daß in Christus der Sohn oder Logos Gottes selbst spricht, nehmen die expliziten Aussagen über das, was in seiner *menschlichen Seele* vor sich ging, sich nur wie sporadische Äußerungen aus. Gewiß, die Treue, mit der Jesus seine Sendung in der Liebe zum Vater und sogar zum sündigen Menschen bis zum Tode erfüllte, wird besonders in den Evangelien durchgehend betont. Doch auf die aktive Beteiligung des *menschlichen Bewußtseins* und Erkennens Jesu an dem, was Gott durch Ihn offenbarte, wird noch kaum reflektiert<sup>14</sup>.

## II

Auf die Akzentuierung des göttlichen Logos-Ichs im NT beim ganzen Wirken und Lehren Jesu stützte sich denn auch hinterher, mit einem oberflächlichen Schein von Berechtigung, jenes vollends einseitige *Logos-Sarx-Modell*, das über der Polarität von Logos und Sarx bei Christus seine Seele entweder völlig vergaß oder sie sogar bewußt leugnerte. Vor allem in den ersten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts hat dieses Vorstellungsschema offenbar sogar weithin dominiert<sup>15</sup>. Wie Alois Grillmeier in mehreren Untersuchungen<sup>16</sup>, zuletzt in: „Jesus der Christus im Glauben der Kirche“<sup>17</sup>, nachdrücklich dargetan hat, basierte ja schon bei Arius die Leugnung der wahren Gottheit des Logos mit auf eben der Vorstellung, daß bei Jesus der Logos auch passiv die Stelle der menschlichen Seele einnehme; und diesen Aspekt im Arianismus ließen zunächst auch Athanasius sowie das Konzil von Nikaia „unwidersprochen“<sup>18</sup>. Erst im Zuge der folgenden Diskussion um die Lehre des Bischofs Apolinarios von Laodikaia, der selbst den Arianismus scharfsinnig bekämpfte, die *Geistseele* Jesu aber leugnerte, weil ihm diese durch den göttlichen Logos auf das vollkommenste ersetzt schien, kam es auf breiter Basis zu der Einsicht: die Leugnung der Seele Jesu ist *Häresie*. Vor genau 1600 Jahren hat das I. Ökumenische Konzil zu Konstantinopel unter anderem auch dies definitiv erklärt<sup>19</sup>.

<sup>12</sup> Joh 1, 17 b, 18.

<sup>13</sup> Hebr 1, 1 f.

<sup>14</sup> Am ehesten geschieht das Joh 5, 19 f. und Hebr 10, 5–7.

<sup>15</sup> Vgl. AL. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I (Herder 1979) 300–634.

<sup>16</sup> Vgl. meine Hinweise: ThRv 76 (1980) Sp. 179–182.

<sup>17</sup> GRILLMEIER a. a. O. 356–382.

<sup>18</sup> Ebd. 375, 380 f.

<sup>19</sup> Enchir. symb., ed. 32 (im folg.: ES<sup>32</sup>) n. 151; vgl. GRILLMEIER 498–505; I. ORTIZ DE URBI-NA, Nizäa und Konstantinopel (Mainz 1964) 183 f. und 237 f.

Daß Jesus auch eine Seele hat, lehrten im Westen die großen Theologen schon von Tertullian und Hilarius an übereinstimmend<sup>20</sup>. Um der apolinaristischen Vorform des Monophysitismus zu begegnen, formulierten im Osten Epiphanius von Cypern<sup>21</sup> und Theodor von Mopsuestia<sup>22</sup> mißverständlich auch so, daß der göttliche Logos in Christus zur Ermöglichung seiner Heilswirksamkeit einen „*vollkommenen Menschen*“ mit Leib und Vernunftseele angenommen habe. Nestorius aber erregte dann in der Ökumene vor allem dadurch Ärgernis, daß er nicht nur dem göttlichen Logos, sondern auch dem *Menschen* Jesus ein *eigenes Prosopon* zuschrieb. Prosopon hatte allerdings die weite Bedeutungsspanne von „Gesicht“ bis „Person“. Daß man hier darunter eine Aufspaltung der Person-Einheit Christi verstand, war der Hauptgrund, Nestorius „als Häretiker zu verurteilen“<sup>23</sup>. Genauer genommen, meinte jedoch Nestorius mit Prosopon primär nichts anderes als „die *Erscheinungsweise* einer konkreten Natur“. Auf Christus als Menschen angewandt, bedeutete das m. a. W. die individuelle Art und Weise, in der Jesus insbesondere in seinen „geistigen Tätigkeiten und Funktionen“ existierte<sup>24</sup>. Ja, in seiner Rechtfertigungsschrift, dem Liber Heraclidis, scheint bei Nestorius mitunter auch die Idee der Menschheit Christi als des Prosopon, das die *Hypostase* des Logos offenbart, auf der Hand zu liegen<sup>25</sup>.

Das, m. D. u. H., kam damals schon recht nahe an das heran, was im Jahre 1951 die Enzyklika „*Sempiternus rex*“ Pius' XII.<sup>26</sup> zum 1500-Jahres-Jubiläum des Konzils von Chalkedon – sogar auch nach den Erklärungen von so dezidierten Thomisten wie dem damaligen Magister sacri Palatii Michael Browne und dem nachmaligen Kardinal Pietro Parente – unter der Bezeichnung der „menschlichen Persönlichkeit“ oder des „psychologischen Ichs“ Jesu gelten ließ<sup>27</sup>, allerdings unter der Bedingung, daß der menschlichen Natur Jesu damit keine solche Selbständigkeit (autonomia) zugesprochen werde, „als ob sie nicht in der Person des Logos selbst subsistiere“<sup>28</sup>.

Sowohl bei Nestorius wie bei dessen Kritikern hat es aber auch noch zu Chalcedon an dieser Unterscheidung gefehlt. Deshalb konnte oder mußte dessen Lehre von dem *Prosopon des Menschen* Jesu – trotz der späteren Ergänzung, im Liber Heraclidis, des

<sup>20</sup> Zu Tertullian s. J. LIÉBART, *Christologie von der Apostol. Zeit bis zum Konzil von Chalcedon*: HbFDGesch. III, 1 a (Herder 1965) 42–46; zu Hilarius v. Poitiers: GRILLMEIER, a. a. O. 580–588; zu Papst Damasus ebd. 503 f.

<sup>21</sup> GRILLMEIER, *Jesus der Christus* I, 614–634, bes. 621–627.

<sup>22</sup> Ebd. 577–604 u. 727–758.

<sup>23</sup> Ebd. 654 f. – Über das Zustandekommen der Entscheidung zu Ephesus s. H. J. VOGT, *Das gespaltene Konzil von Ephesus und der Glaube an den einen Christus*: TThZ 90 (1981) 89–104.

<sup>24</sup> GRILLMEIER 656 f., 713–717.

<sup>25</sup> S. 658 zitiert Grillmeier dafür die „Untersuchungen“ von L. ABRAMOWSKI zum „LH“.

<sup>26</sup> ES<sup>32</sup> n. 3905.

<sup>27</sup> So der Kommentar von M. BROWNE im Osservatore Romano v. 19. Juli 1951 (vgl. ThRv a. a. O. 151) sowie P. PARENTE in L'lo di Cristo, ed. 2 (Morcelliana 1955) 353–356.

<sup>28</sup> ES<sup>32</sup> n. 3905; dazu auch PARENTE (l. c. 354): Ora noi non contestiamo la legittimità di una distinzione tra personalità psicologica e personalità ontologica o tra lo psicologico e lo ontologico.

göttlichen und des menschlichen Prosopons durch ein drittes, das eigens die Einung bewirke oder die Selbstdarstellung des „göttlichen Wesens“ in der „Menschnatur Christi“ ausdrücke<sup>29</sup> – auch der Folgezeit *als* durch die Konzilien zu Ephesus und Chalcedon *total verworfen* erscheinen.

Was aber sagt der genaue Wortlaut der *Definition von Chalcedon*? Zugleich mit dem Insistieren auf der *Personeinheit* (ἐν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις) vor allem mit den Erklärungen, daß Christus „der eingeborene Sohn *in beiden Naturen* (nicht nur *aus* diesen!) *ohne deren Vermischung* (ἀσυγχύτως) als ein und derselbe zu verstehen ist, da die Unterschiedenheit der Naturen durch die Einung keineswegs aufgehoben wird<sup>30</sup>“, hielt die Definition selbst auch die Möglichkeit eines *naturnatürlichen Icherlebens* des Menschen Jesus durchaus *offen*. Daß die Annahme eines „*menschlich-psychologischen Ichs*“ bei Christus in dieser „*altkirchlichen Christo-Ontologie*“ auch heute noch „das tragfähige Fundament“ haben kann, das hat Al. Grillmeier schon 1957 im Hinblick auf die Ausführungen in meinem Beitrag „*Welches Ich spricht in Christus?*“ aus der Sicht von Chalcedon ohne Einschränkung bestätigt<sup>31</sup>.

Aus den (auch im folgenden anderthalb Jahrtausend noch recht bunten) Varianten im „Christusbild“ sei dies hervorgehoben:

Bei der chalcedonischen Unterscheidung der zwei Naturen in der einen Person Christi schienen *manchen* die Initiative und Erstursächlichkeit Gottes bei der Inkarnation des Logos und beim ganzen Heilswirken Gottes in Christus zu kurz gekommen<sup>32</sup>.

Daher ließ der nach dem Chalcedonense ins Schisma gegangene „*severianische Monophysitismus*“<sup>33</sup> nur die Formel Cyrills von der „*einen Natur* (μία φύσις) des menschgewordenen Logos“ gelten. Diese „*eine Natur*“ (aus Gottheit und Menschheit) bedeutete ihm zugleich auch eine solche „*absolute Identität des Subjektes bei dem Logos und Christus*“ (als dem Menschgewordenen)<sup>34</sup>, daß damit jeder Vorstellung einer menschlichen Icherfahrung der Boden entzogen war. Das II. Allgemeine Konzil zu Konstantinopel wies i. J. 553 eben diesen Monophysitismus als *häretisch* zurück<sup>35</sup>.

Jene innerkirchliche „*Vermittlungstheologie*“, die die heutige Dogmengeschichtsforschung mit Jos. Lebon weithin „*Neu-Chalcedonismus*“ nennt<sup>36</sup>, hielt dann freilich

<sup>29</sup> GRILLMEIER, Jesus der Christus I, 714–726, bes. S. 718.

<sup>30</sup> ES<sup>32</sup> n. 3029.

<sup>31</sup> AL. GRILLMEIER, Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie, in: Fragen der Theologie heute (Benziger-Verlag 1957) 265–300, bes. S. 296; neu veröffentlicht in: Mit ihm und in ihm (Herder 1975) 680–717, bes. S. 713.

<sup>32</sup> Vgl. GRILLMEIER, Jesus der Christus I, 769–775.

<sup>33</sup> Vgl. GRILLMEIER: LThK<sup>2</sup> VII, Sp. 563–565.

<sup>34</sup> Vgl. JOS. LEBON, La Christologie du monophysitisme syrien, in: Das Konzil von Chalkedon, hrsg. v. AL. GRILLMEIER und H. BACHT, I (Herder 1951) 439 f.

<sup>35</sup> ES<sup>32</sup> n. 429.

<sup>36</sup> Vgl. GRILLMEIER, Mit ihm, S. 371–385, bes. 373–376.



an der chalcidonischen *Zwei-Naturen-Lehre* fest; doch in der Formel Cyrills von der „einen Natur“ sah sie zugleich „eine wesentliche Bedingung korrekter Glaubensverkündigung<sup>37</sup>“. Diese aber bedeutete für den Menschen Jesus ebenfalls, mehr oder minder, eine naturhafte *Logos-Hegemonie*. Das begünstigte den folgenden *Monotheletismus*. Doch auch noch nach dessen Zurückweisung i. J. 681<sup>38</sup> wirkte die „neuchalcidonische Tendenz“ „wenigstens unter bestimmten Rücksichten<sup>39</sup>“ weiter, (indirekt) zum Beispiel auch bei *Thomas v. A.* Das zeigt sich vor allem darin, daß Thomas das ganze menschliche Erkenntnisleben Jesu schon von dessen erstem Beginn an so sehr im Lichte des göttlichen Logos vollendet sieht, daß kein echtes natürliches Erkenntniswachstum und auch keine menschliche Icherfahrung Jesu mehr möglich erscheint<sup>40</sup>.

Auf Thomas meinen sich jedenfalls auch in der *neueren* christopsychologischen Diskussion vor allem die berufen zu können, die bei Christus jede Art von menschlicher Eigenständigkeit ablehnen. – Wir kommen bald darauf zurück.

### III

*Neben* der johanneischen Sicht von der präexistenten Person her („von oben“, wie man heute oft sagt): „Der Logos ist Fleisch“ oder „Mensch geworden“ hielt sich im lateinischen Westen – auf *Phil 2, 7* („Er nahm die Gestalt des Knechtes an“) und auf die Autorität des großen Augustinus gestützt – auch die von der Welt der Menschen zu Gott aufblickende Bezeichnung Christi als „*Homo assumptus*“<sup>41</sup> noch bis ins 13. Jahrhundert hinein. Das konnte ja auch richtig und sinnvoll so verstanden werden: Seit der Inkarnation ist in Christus ein Mensch in die Person des Sohnes Gottes aufgenommen.

Zumal die darauf aufbauende „*Homo-assumptus-Theorie*“, die durch Petrus Lombardus in die christologische Diskussion des 12./13. Jahrhunderts hineinkam, legt uns heute auch den Gedanken an die *menschliche Icherfahrung* in Jesus als dem in die Person des Sohnes aufgenommenen Menschen nahe. Doch seit der *Kritik von Thomas* daran, daß der Titel „*Homo assumptus*“ fälschlich auch die Präexistenz eines Menschen vor dessen Einung voraussetze und so den nestorianischen Eindruck einer zweiten Hypostase bei Christus erwecke<sup>42</sup>, sprachen die Scholastiker fortan fast nur noch von der

<sup>37</sup> CH. MOELLER, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme: Das Konzil von Chalkedon I*, 637–720; das Zitat: 666; GRILLMEIER: Mit ihm, 371–385.

<sup>38</sup> Auf dem III. Ökum. Konzil zu Konstantinopel: ES<sup>32</sup> n. 533–559.

<sup>39</sup> So GRILLMEIER, Mit ihm, 378–382.

<sup>40</sup> Vgl. bes. S. theol. III, q. 9–13 u. 17.

<sup>41</sup> Vgl. IGN. BACKES, *Die christologische Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehung zu Chalkedon*, in: *Das Konzil von Chalkedon II* (Herder 1953) 923–937, bes. 926–928; JOS. TERNUS, *Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu*, in: *Das Konzil von Chalkedon III* (Herder 1954) 121–131.

<sup>42</sup> Vgl. S. theol. III, q. 4 a. 3; *Utrum persona divina assumpserit hominem*.



„*natura assumpta*“, von der „angenommenen menschlichen Natur“ Jesu Christi<sup>43</sup>. Daran hielt sich auch *Duns Scotus*<sup>44</sup>, obwohl er den Subjektcharakter des Menschen Jesu stärker als Thomas betonte<sup>45</sup>.

Angesichts dieser Entwicklung war es schon eine seltene Ausnahme, daß der Mainzer Kartäuser *Marcellus Geist* i. J. 1453 bei einigen Notizen zum Ölberggebet Jesu (bei den Worten „Nicht wie *ich* will“, und: „Der Kelch gehe an *mir* vorüber“) auch in der menschlichen Natur Jesu ein Icherleben konstatierte<sup>46</sup>.

Die ganze *neuzeitliche Philosophie* ist dann aber umgekehrt, von Descartes bis zum heutigen Existentialismus, weithin durch ihr *Ausgehen vom menschlichen Ich* als dem Subjekt geprägt.

Zu dem, was sich im Lauf der Neuzeit für die *Christologie* daraus ergab, hier nur diese knappen Hinweise:

Um 1740 führte die neue Sicht bei dem französischen Jesuiten Jean *Hardouin* und Isaak Joseph *Berruyer* zu dieser damals Aufregung verursachenden bibeltheologischen *Akzentverschiebung*: Wo das NT von Christus spreche, sei „fast immer . . . zunächst das Menschsein Jesu gemeint, wenn auch immer das Gottsein Jesu mitgemeint sei; zutreffender als die Bezeichnung ‚Gott-Mensch‘ (Deus-homo) sei darum ‚Mensch-Gott‘ (Homo-Deus)“. Bei Christus gebe es freilich nur das *eine Person-Ich* des göttlichen Logos; doch auch seine menschliche Natur könne als das Wirkprinzip ihrer Akte, bei denen diese „nicht von dem Logos als einem Prinzip, das sie leite, abhängen“, in einem entsprechenden („neutrischen“) Sinne „*Moi*“, „*Ego*“ (also „*Ich*“) sagen<sup>47</sup>. Dabei versuchte man noch, das ganze menschliche Leben und Bewußtsein Jesu in die übergreifende Person-Einheit einzuordnen.

In der *neuprotestantischen* Theologie des 19. Jahrhunderts traten dann aber die historisch-psychologische und die kritisch-liberale „*Leben-Jesu-Forschung*“ unter diesem

<sup>43</sup> Darauf, daß diese nicht abstrakt, sondern als individuell zu denken ist, hat Thomas freilich nicht minder insistiert: S. theol. III q. 4 a. 4.

<sup>44</sup> DÉODAT DE BASLY erweckt zwar den Eindruck, als ob er sich auch bei dem Leitwort „Assumptus homo“ auf Scotus stützen könne. Doch weder in „L’assumptus homo“ und „Inopérantes offensives contra l’Assumptus homo“ noch in „Scotus docens“ (s. ThRv 52 (1956) S. 147, Anm. 4 f. u. 8) weiß er einen Text anzuführen, in dem Scotus selbst den Terminus „homo assumptus“ gebraucht. – Meister ECKHART findet dagegen (in Joh 2, 1: Lat. Werke III n. 289) sogar auch das Dictum *Homo* (oder gar *Christus*) *deus factus est* (in Verbindung mit dem *deus verbum assumpsit naturam*), „*si bene intelligatur, verum*“. NICOLAUS CUSANUS schrieb dazu in dem heutigen Cod. Cus. 21, fol. 105<sup>va</sup> ein „*nota!*“; zu diesem vgl. R. HAUBST, Die Christologie des Nikolaus von Kues (Freiburg 1956) 118–120.

<sup>45</sup> Vgl. TERNUS, a. a. O. 121 f.

<sup>46</sup> Näheres: RQ 52 (1957) 219 f.

<sup>47</sup> Dazu sowie zu Benedikt Stastler s. TERNUS a. a. O. 148–155.

„Postulat ihrer (angeblich) voraussetzungslosen Wissenschaft an: das Seelenleben *als ein rein menschliches* zu erforschen<sup>48</sup>“.

Schon die „*Bewußtseins-Christologie*“ Schleiermachers wandte sich aber auch wieder der „Epiphanie Gottes im Gottmenschen Christus“ und dem Werden seines „Gottessohnbewußtseins“ auf eine Weise zu, die neue Versuche zur Klärung des Verhältnisses zwischen dem Dogma und diesem Christo-Psychologismus herausforderte<sup>49</sup>.

Die Reaktion Karl Barths auf diese ganze Entwicklung war eine neue Rezeption der chaledonischen Christologie; seine ausschließlichen Akzente auf dem „Subjektsein“ und der „Aktivität Gottes<sup>50</sup>“ schließen jedoch jede „Psychologie“ Christi aus<sup>51</sup>. Emil Brunner, der in seinem Frühwerk „Der Mittler“ sich ebenfalls mit der Christologie von Chalkedon identifizierte<sup>52</sup>, ließ dagegen auch „Persönlichkeit als das Psychologische, Humane“, das zur menschlichen Natur gehöre, gelten<sup>53</sup>.

In der *katholischen* Theologie kam die Anwendung psychologischer Kategorien auf Christus durch den *Bewußtseins-Personalismus* Anton Günthers um die Zeit des I. Vaticanums in ihre schwerste Krise. Im Gefolge Kants und des deutschen Idealismus war es nämlich inzwischen zu der totalen *Verschiebung des Personbegriffs* von dem Kriterium des „inkommunikablen Fürsichseins“ oder „Selbstandes“ eines Geistwesens in die Bewußtseinserfahrung gekommen, die man heute weithin den „*modernen Personbegriff*“ nennt. Danach ist Person = (Selbst-)Bewußtsein, und umgekehrt: jedes geistige Bewußtsein: Person. Für die Trinitätslehre Günthers schien das eine *tritheitistische* Aufspaltung des mit dem Wesen Gottes identischen einen göttlichen bewußten Seins zu bedeuten. Für Christus ergaben sich daraus, da ihm ein göttliches und ein menschliches Bewußtsein eigen ist, auch zwei hypostatische Ichprinzipien, also zwei Personen. Das erschien als ein neuer „Nestorianismus<sup>54</sup>“.

<sup>48</sup> Ebd. 164 f. KL. REINHARDT schreibt auch zu Fr. Schleiermacher, in: Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Schöningh 1970) 65: „Christus wird also reduziert auf eine rein menschliche Persönlichkeit. Die Erfahrung des Christen bildet letztlich den Maßstab für das, was Christus sein kann oder nicht!“

<sup>49</sup> TERNUS 186–189.

<sup>50</sup> So. H. VOLK, Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner, in: Das Konzil von Chalkedon, Bd. III (Herder 1954) 639.

<sup>51</sup> Ebd. 636.

<sup>52</sup> Ebd. 644 f.

<sup>53</sup> Ebd. 650; vgl. auch das von TERNUS, S. 199 angeführte Zitat aus Brunners Dogmatik, Bd. II (1950) 426 f.

<sup>54</sup> Näheres: P. GALTIER, L'unité du Christ: Être . . . Personne . . . Conscience, éd. 2 Paris 1939. 330–337; TERNUS, a. a. O. 199–204. Für die Beurteilung ROSMINIS ergaben sich aus der besagten Gleichung teils ähnliche, teils entgegengesetzte Konsequenzen; vgl. TERNUS 204–206. – Zu GÜNTHERS eigentlicher Intention vgl. JOS. PRITZ, Glauben und Wissen bei Anton Günther (Wien 1963) 93–101; S. 96 stellt er diese so dar: „Er (Günther) konnte nicht annehmen, daß die göttliche Person des Logos die Vollständigkeit der Menschennatur in Christus, zu der es das Ich- und Selbstbewußtsein als wesentliche Form zählte, aufgehoben hätte, zumal ihm das menschliche Ichbewußtsein als die Bedingung erschien, auf Grund dessen sich die Menschheit der hypostatischen Union bewußt wird.“

Was aber konnte da weiterhelfen? Nun, der Mainzer Dogmatiker *Joh. Bapt. Heinrich* und der Fuldenser *Konstantin Gutberlet* urgierten schon 1896 in ihrer „Dogmatischen Theologie“<sup>55</sup> gegen „Günther und seine Schule“ diese Unterscheidung: „Auch der menschlichen Natur Jesu kommt ein vollkommenes menschliches Selbstbewußtsein (wir sagen heute differenzierter: *Ichbewußtsein*) zu; sie hat den klarsten *Ichgedanken*, und doch ist sie *nicht Person*.“

Die kirchliche Verurteilung von Günther (1857) und Rosmini (1887)<sup>56</sup> trieb aber zunächst einmal der extremsten innerkirchlichen Gegenposition das Wasser auf die Mühle; nämlich jenem *Neuthomismus*, der unter seinen Schulhäuptionen *Billot* und *Garrigou-Lagrange* die Logoshegemonie über das Menschsein Jesu sogar dahin steigerte, daß bei Christus auch der menschliche Existenzakt (das *esse humanum*) durch das personale Sein des göttlichen Logos *ersetzt* sein solle<sup>57</sup>. Und diese Christologie hielt sich zäh!

Gegen deren ebenso rationalistisch wie schief konstruiertes Christusbild erhob dann aber vom Jahre 1928 an der in der Normandie beheimatete Franziskaner *Déodat de Basly* sehr resolut seine Stimme. Vor allem in seinen programmatischen *Traktaten* „*L'Assumptus Homo*“ und „*Le Moi de Jésus Christ*“, aber auch in einem *Roman* mit dem Titel „*La christiade française*“, der den Wettstreit der Liebe (*duel d'amour*) zwischen Christus als dem *Assumptus Homo* und dem dreieinen Gott schilderte, sowie in einer Reihe von *Materialsammlungen*, vorwiegend aus der Patristik, die seine These beweisen sollten<sup>58</sup>, stellte er einer solchen Aushöhlung und sogar *Entwirklichung* des Menschseins Jesu als solchen die volle „*Autonomie*“ des Menschen Christus gegenüber. Doch diese „*Autonomie*“ verstand Déodat nicht etwa nur psychologisch. Zu deren Fundierung lockerte er vielmehr die hypostatische Einheit Christi selbst zu einer „*transzendentalen Relation*“ des *Assumptus Homo* zu der Person des Logos. Das verstieß – trotz allen Absetzungsversuchen von Nestorius – gegen das Dogma von Chalkedon. Déodat ging überdies sogar so weit, daß er *nur* dem *menschlichen* Ich Jesu ein autonomes Ich-Sagen zuschrieb, dem Logos dagegen (in der nur einen absoluten *Autonomie Gottes*) jedes personeigene Ich-Sagen absprach<sup>59</sup>. Hier ist natürlich zu fragen: Wenn

<sup>55</sup> Mainz 1896, Bd. 7 (mit diesem Band begann Gutberlet pietätvoll die Fortsetzung des monumentaln Werkes von Heinrich: S. XXXV f.) 553.

<sup>56</sup> ES<sup>32</sup> n. 2828 und n. 3225–3228.

<sup>57</sup> LUD. BILLOT SJ, *De Verbo incarnato*, ed. 9 (Rom 1949) Thesis 7: . . . esse personale Filii Dei *supplet vices* creatae existentiae sive proprii actus essendi, qui eidem humanitati naturaliter debatur. R. GARRIGOU-LAGRANGE OP, *De Christo Salvatore* (Turin 1945) q. 17 a. 2: Utrum in Christo sit tantum unum esse. Vgl. Grillmeier, *Mit ihm*, 694.

<sup>58</sup> Näheres: R. HAUBST, Probleme der jüngsten Christologie: ThRv 52 (1956) 146–150; Welches Ich spricht in Christus?: TThZ 66 (1957) 3 f.

<sup>59</sup> *Le Moi de Jésus-Christ*: La France franciscaine 12 (1929) 149. – Auf dasselbe läuft es hinaus, daß der Déodat-Schüler LÉON SEILLER OFM die „psychologische Personalität“ oder die Entwicklung eines „menschlichen Ich“ Jesu mit derselben Autonomie ausstattet, als wäre die menschliche Natur „nicht mit dem Worte geeint“. Näheres: R. HAUBST, Welches Ich spricht in Christus?, 7 f. – DÉODAT kann sich hier natürlich auf das Prinzip *Actus Dei ad extra sunt indivisi* sowie auf

das stimmte, wäre dann nicht jede Offenbarung der göttlichen Logos-Person sowie der ganzen Dreieinigkeit in Gott apriori unmöglich?

Das Hauptverdienst Déodats ist es wohl, daß er durch seine radikalen Thesen, besonders bei Paul Galtier und Hermann Diepen und über seinen Schüler Leon Seiller auch beim kirchlichen Lehramt, eine *kritische Reaktion* provozierte, durch die er indirekt die Entwicklung einer fortan mehr auf Ausgleich und System bedachten „*Christo-Psychologie*“ kräftig *anstieß*.

Paul Galtier, Jesuit und Professor an der Gregoriana zu Rom, hat i. J. 1939 im 3. Teil seines Werkes „*L'unité du Christ. Être . . . Personne . . . Conscience*“<sup>60</sup> als erster den mittlerweile fälligen umfassenderen Entwurf einer systematischen *Christo-Psychologie* unternommen und diese von der zuvor dargestellten ontischen Personseinheit Christi her entwickelt. Das *Christusbekenntnis* im Apostolicum sowie der Konzilien von Nicaea und Chalcedon, nach dem der ewige Sohn Gottes in Christus wahrer Mensch geworden ist, bildete dafür sozusagen das ontische Fundament und den Wurzelstock. Die Hauptergebnisse Galtiers lassen sich in diesen *drei Leitsätzen* umschreiben:

1. Dem *Person-Ich* des göttlichen Logos gehört auch die ganze menschliche Christuswirklichkeit personal zu; *psychologisch* ist aber nach Galtier auch der individuellen menschlichen Natur Christi ein „*moi humain*“, ein menschliches Icherleben und somit ein „*psychisches Ich*“ eigen, auf das sich das geistige Bewußtsein Jesu bei allen bewußten Akten des Tuns und Erleidens zurückbezieht<sup>61</sup>. Das eindeutigste *biblische* Argument dafür sieht Galtier darin, daß Christus nicht als der göttliche Logos, sondern nur in der von diesem zur Erlösung angenommenen menschlichen Natur das psychische Subjekt von wirklichem Schmerzerleiden sein konnte<sup>62</sup>.

die Erklärung des Konzils von Florenz im Decretum pro Jacobitis (ES<sup>32</sup> n. 1331): *Pater et Filius non sunt tria principia creaturae, sed unum principium* berufen. Doch schon AUGUSTINUS hat (De Trin. I, 4) den Leitsatz: *Pater et Filius et Spiritus Sanctus, sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operantur* nicht nur mit der Erklärung verbunden, daß z. B. die aktive Zeugung in Gott nur dem Vater, die passive nur dem Sohne personeigen ist, sondern mit Berufung auf die katholischen Bibelerklärer und die *catholica fides* auch darauf insistiert, daß in manchem, was das NT berichtet (wie in der Menschwerdung und im Wirken Christi, in der Geistessendung usw.) nicht nur die Einheit in Gott, sondern auch solches ausgedrückt ist, das nur je von einer Person gilt. PIUS XII. hat darum in der Enzyklika *Corporis Christi mystici* v. J. 1943 (ES<sup>32</sup> n. 3814) die diesbezügliche Gemeinsamkeit (*Omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia*) strikt auf den Aspekt der Wirkursächlichkeit (*quatenus eadem Deum ut supremam causam respiciant*) beschränkt. Das den drei Personen gemeinsame Wirken kann halt „*quasi-formal*“ auch solches ausdrücken, was nur dem Vater oder dem Sohn oder nur dem Heiligen Geist personeigen ist. – Zu dem Versuch M. DE LA TAILLE's und der ihm folgenden „*Aktuationstheorie*“, die Einheit des Seins und Wirkens in Christus in „*Richtung*“ einer „*quasi-formalen Ursächlichkeit* zu erklären“, s. GRILLMEIER, Mit ihm, 695–597.

<sup>60</sup> 2. Aufl. Paris 1939; der 3. Teil: 237–378.

<sup>61</sup> Zusammenfassend: S. 332–351; vgl. HAUBST, *Probleme*, 150.

<sup>62</sup> S. 245–251 und 288–301.



2. Der vom dreieinen Gott gewirkten Inkarnation des Logos entspricht auch ein einzigartiges *übernatürliches Gnadenwirken* in oder an der vom Logos angenommenen Menschennatur. Jedes dem Logos personeigene sowie jede aus der hypostasischen Einung als solcher automatisch folgende Einwirkung der göttlichen auf die menschliche Natur, die deren natürliche Aktivität oder die Funktionsweise ihrer Fähigkeiten und deren so verstandene „Autonomie“ aufhobe, bestreitet Galtier dabei kategorisch. Innerhalb dieser Grenzen konzidiert aber auch er, daß die menschliche Natur Jesu sinnvoll *Organ* oder *Werkzeug* des *göttlichen Logos* genannt werden kann. Dafür beruft er sich vor allem auf Cyrill von Alexandrien, auf Papst Leo d. Gr. sowie auf Thomas v. Aquin<sup>63</sup>.

3. Erklärt Galtier: „Hätte die (autonome) menschliche Natur die göttliche Person Jesu nur auf dem direkten *Bewußtseinswege* (ihrer Icherfahrung) gekannt, so hätte sie sich selbst als Person vorkommen (*apparaître*) können und müssen<sup>64</sup>.“ Nur in der *Schau-Seiner selbst* (= der göttlichen Person in sich) läge danach die Antwort auf die Frage: Wie erkennt Jesus als Mensch sein göttliches Ich? Mit dem Wort der unmittelbaren „Schau“ meinte Galtier auch geradezu „*den Schlüssel*“ zu dem einzigartigen Geheimnis in der „menschlichen Psychologie“ Christi in der Hand zu haben<sup>65</sup>. Doch wir werden bald sehen!

#### IV

Die genannten drei Leitthesen sind *bis heute* die Hauptthemen der christo-psychologischen Diskussion. Um mit der *dritten* zu beginnen, so konstatierte Galtier noch 1951: „Bei dieser Frage (Wie erkennt Christus als Mensch sein göttliches Ich?) stimmt alle Welt darin überein, daß die katholischen Theologen sie, wenn sie diese überhaupt stellten, *wenig studiert* haben<sup>66</sup>.“ Das geschah nun bald um so gründlicher; es führte aber die größere Zahl derer, die sich damit befaßten, zu dem Ergebnis, daß das aus der Subjekt-Objekt-Relation des sinnenfälligen Schauens übernommene Wort der „*visio*“ hier in die falsche Richtung weise. Das *Bewußtsein* ist ja doch *nicht* einfach gleich *Ob-*

<sup>63</sup> S. 261–269 und 297–305; sowie in „La conscience humaine du Christ: Gr. 32 (1951) 547–567. Dort formuliert er 565 (an die Adressen Parentes und Déodats) auch zugespitzt so: la psychologie humaine du Christ est à la fois dépendante et indépendante. Vgl. Anm. 81.

<sup>64</sup> L'unité 350.

<sup>65</sup> L'unité 361; vgl. die spätere Erklärung Galtiers dazu: La conscience 540 f.

<sup>66</sup> La conscience 530. – GARRIGOU-LAGRANGE erklärte freilich auch noch 1952 (Angelicum 29, S. 70) resolut: „Les théologiens admettent généralement que si Jesus n'avait pas eu, en sa vie terrestre, la vision béatifique (!) il n'aurait pas eu à proprement parler conscience de sa personnalité divine.“ Tatsache ist, daß die Lehre von der Gottanschauung Jesu, schon im irdischen Leben, schon seit Hugo von St. Viktor († 1141) in der katholischen Theologie eine hervorstechende Rolle spielt; s. R. HAUBST, Die Gottanschauung und das natürliche Erkenntniswachstum Christi: ThQ 137 (1957) 385–412, bes. 387–390.



jekt-Erkenntnis. So kamen nun nicht nur *Pietro Parente*<sup>67</sup> und *Hermann Diepen*<sup>68</sup>, die Galtier auch in den beiden erstgenannten Punkten widersprachen, sondern auch Galtiers Mitbrüder im Jesuitenorden: *Josef Ternus*<sup>69</sup>, *Alois Grillmeier*<sup>70</sup>, *Engelbert Gutwenger*<sup>71</sup>, *Angelo Perego*<sup>72</sup> und *Karl Rahner*<sup>73</sup>, sowie auch ich<sup>74</sup>, zu der Überzeugung, daß die seit dem Frühmittelalter verbreitete „*Visionstheorie*“ hier näherhin durch die nun so genannte „*Bewußtseinstheorie*“ zu ersetzen oder zu ergänzen sei. Von der je eigenen Person kann halt nur auf dem Wege von deren *Erfahrung als des innerlichsten Subjektes*, als des zutiefst eigenen Ichs, das das ganze Wesen und Tun und Leiden trägt und besitzt, das entsprechende personale *Ichbewußtsein* entstehen. Bei Christus erforderte das freilich – ähnlich wie die „*Schau*“ – zugleich ein entsprechendes gnadenhaftes Licht, das die göttliche Person und Gottessohnschaft auch im menschlichen Bewußtsein zur Gegebenheit brachte.

In die Richtung solcher *Ich-Erfahrung* scheinen mir auch schon manche *Logien im Johannes-Evangelium* zu weisen, insbesondere die: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10, 30); „Glaube mir, daß ich im Vater bin und der Vater in mir“ (14, 11; vgl. 14, 26); „Ich bin nicht allein, denn der Vater ist in mir“ (16, 33); „Wie mich der Vater liebt, so liebe ich euch“ (15, 9) usf. Auch die Vertrautheit der *abbá-Anrede* für den Vater im Ölberggebet Jesu (Mk 14, 36) gehört mit hierher. – Aus diesen und weiteren Texten geht freilich zugleich mit hervor, daß Jesus sein *Person-Ich* als solches immer zugleich im Gegenüber zum *Du des Vaters* erfahren hat.

Die *beiden erstgenannten Problemkreise* greifen weithin ineinander über. Sie lassen sich hier darum auch unter dieser *Alternativfrage* angehen: Schließt die *Hegemonie des Logos* (oder anders gesehen: der Organ-Charakter der menschlichen Natur Jesu) jedes *menschliche Icherleben* aus, oder setzen vielleicht sogar umgekehrt auch sie, soteriologisch und anthropologisch richtig verstanden, das „psychologische Ich“ mit voraus?

Die *erstere* Auffassung suchten in den fünfziger Jahren vor allem *Pietro Parente*, *Bartolomé Xiberta* und *Hermann Diepen* gegen Galtier mit aller Entschiedenheit zu verteidigen, und zwar alle drei unter Berufung auf *Thomas von Aquin*<sup>75</sup>. *Parente*

<sup>67</sup> L'Io di Cristo, 2<sup>a</sup> ed. (Morrelliana 1955) 291–326 (zur Vorgeschichte) und 326–356 (direkt gegen Galtiers „psicologismo catholico“. Die 1. Edition ist schon 1951 zu Brescia erschienen.

<sup>68</sup> Vgl. HAUBST, Probleme, Sp. 149 u. 153 f.

<sup>69</sup> Das Seelen- und Bewußtseinsleben Jesu: Das Konzil von Chalkedon III (Herder 1954) 220–232.

<sup>70</sup> Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie: Fragen der Theologie heute, hrsg. v. J. Feiner, J. Trütsch u. Fr. Böckle (Benziger-Verlag 1957) 288–290; Mit ihm, 705–707.

<sup>71</sup> Bewußtsein und Wissen Christi (Innsbruck 1960) bes. 143–149.

<sup>72</sup> Vgl. HAUBST, Probleme, 154 f.; GRILLMEIER, Mit ihm, 707 f.

<sup>73</sup> Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi: TThZ 71 (1962) 65–83, bes. 70–80; Schriften z. Theol. V (1962) 222–245, bes. 229–240.

<sup>74</sup> Probleme, 152–155; Die Gottanschauung (s. Anm. 66); über das Seelenleben des Kindes Jesu: Geist u. Leben 33 (1960) 405–415.

<sup>75</sup> Näheres: HAUBST, Probleme 158–161.

schwebte dabei diese extreme Folgerung vor: Weil die Personseinheit Jesu durch das eine Sein der göttlichen Person konstituiert ist, übt diese Person auch eine *egemonia dinamica* über die gesamte Aktivität der menschlichen Natur aus. Das Logos-Ich ist auch für das ganze Seelenleben Jesu der einzige bewußte Brennpunkt und schließt so jedes menschliche Ich-Zentrum aus. Zur Begründung dieser Hegemonie scheute Parente sich sogar nicht, auch gegen die ausdrückliche Lehre von Thomas<sup>76</sup> anzunehmen, daß der göttlichen Person *eine nur ihr* (nicht dem Vater und dem Hl. Geiste) *eigene Wirkursächlichkeit* zukomme<sup>77</sup>. – Der Spanier Xiberta distanzierte sich zwar von diesem „unglücklichen Einfall“<sup>78</sup>; doch auch er lehrte eine solche „totale Verübernatürlichung der Menschheit“ Jesu durch die Einung, daß er jedes zweite (Ich-)Subjekt in Christus „nestorianisch“ fand<sup>79</sup>. Diepen schloß aus dem thomistischen Prinzip „Actus . . . non potest referri nisi ad suppositum“<sup>80</sup>, daß die Menschheit Jesu nur als „grammatisches Subjekt“ beim Reden fungieren könne<sup>81</sup>.

Bei seiner Antwort an Parente und Diepen unter der Überschrift „La conscience humaine du Christ“ ließ Galtier i. J. 1951 beiläufig durchblicken, wie sehr er sich selbst des psychologischen Neuansatzes in seiner Fragestellung bewußt war<sup>82</sup>; sein Konzept der relativen psychischen *Autonomie* im menschlichen Ichbewußtsein Jesu stützt er nun noch gründlicher auf dogmengeschichtliche Studien der Patristik.

Die vorgenannten neuthomistischen Einwände gegen Galtier differierten indes unter sich selbst derart stark, daß man alles in allem sagen kann: zu einem einigermaßen einheitlichen Gegensystem zu der Christopsychologie Galtiers kam es nicht; der von ihm inaugurierte *Neuaufbruch* dominierte vielmehr in den *fünfziger* Jahren. Zu dessen Konsolidierung ging auch ich 1956/57 insbesondere der *soteriologischen* Bedeutung der menschlichen Icherfahrung Jesu bei seiner freien Selbsthingabe zur Erlösung der übrigen Menschheit sowie der Frage, wie sich diese „menschliche Persönlichkeit“ zu der göttlichen Person verhalte, genauer nach<sup>83</sup>.

Wie aber erklärt sich alsdann, in den sechziger und siebziger Jahren, das unverkennbare *Absinken des Interesses* an dem christo-psychologischen Fragenkreis? Fand

<sup>76</sup> Z. B. S. theol. III q. 3 a. 4: Actus autem assumptis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus personis; vgl. oben, Anm. 59.

<sup>77</sup> L'io di Cristo, bes. 340 und 357 f.

<sup>78</sup> El Yo de Jesucristo (Barcelona 1954) 154.

<sup>79</sup> Ebd. 125 und 135–138.

<sup>80</sup> THOM. AQ., In I Sent. d. 4, q. 1 a. 2 ad 1; das Prinzip „Actus sunt suppositorum“ steht hier voran; es findet sich bei Thomas auch sonst oft.

<sup>81</sup> H. DIEPEN, La psychologie humaine du Christ selon saint Thomas d'Aquin: RThom. 68 (1950) 515–562; das Zitat: 531. GALTIER hat demgegenüber schon in „L'unité“ 211 u. 261 auf S. theol. III, q. 19, a. 1 ad 4 gepocht, wo Thomas das ESSE ET OPERARI EST PERSONAE im christologischen Kontext durch A NATURA ergänzt. Vgl. ebd. S. 264.

<sup>82</sup> In Gr. 32 (1951) 534 wiederholt GALTIER seine Feststellung: P. Déodat „ne dépasse pas l'ordre ontologique“.

<sup>83</sup> Vor allem in: Welches Ich spricht in Christus?: TThZ 66 (1957) 1–20.

man nun, von Ausnahmen abgesehen<sup>84</sup>, diesen ganzen Komplex zu subtil? Wurde er durch so vieles andere, das zeitgemäßer und wichtiger schien, einfach verdrängt? Doch letztlich war es wohl der generelle Sog zur *Säkularisierung*, in den halt auch der Christusglaube hineingeriet.

Nur dort, wo der Glaube an die Menschwerdung des ewigen Sohnes Gottes lebt, nur dort verdient ja auch der psychische Vollzug des Menschseins Jesu ein besonderes Interesse. Wo dagegen nur noch vom Menschlichen oder von der „menschlichen Person“ Jesu die Rede ist<sup>85</sup>, wo der ganze Christus „vermenschlicht“ wird, da verliert auch sein Menschsein das Besondere und den Anreiz zu angestrengten Fragen.

Unter diesem Aspekt scheint mir jetzt aber bei Karl Rahner, der ja unermüdlich wie mit seismographischem Gespür auf die je neuesten Strömungen im religiösen Leben der Zeit reagiert, diese *Entwicklung* besonders signifikant:

Bei seinen Dogmatischen Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi<sup>86</sup> überließ er 1962 den aufmerksamen Leser der *Rätselfrage*: Ist mit dem, was er da über das „Beisichsein der menschlichen Subjektivität Christi“ sagt<sup>87</sup>, auch ein menschliches *Icherleben* Jesu gemeint? Diese Frage läßt Rahner dort offensichtlich hinter dem ihm viel wichtigeren Thema des „Gottessohnbewußtseins“<sup>88</sup> zurücktreten. Diese Frage läßt er öfter auch dort offen, wo er die Echtheit des Menschseins Jesu gegenüber jeder mythischen oder doketistischen Vorstellung einer bloßen menschlichen Verkleidung des Sohnes Gottes betont<sup>89</sup>.

Seit dem „*Grundkurs des Glaubens*“ (1976) aber warnt Rahner nun eindeutig auch vor der Gefahr, bei Christus „nur mehr an ein Aktzentrum, nämlich an das göttliche“ zu denken und dabei zu „übersehen, daß der Mensch Jesus in seiner menschlichen Wirklichkeit mit ihrem *kreätürlichen*, aktiven und ‚existentiellen‘ *Aktzentrum* Gott . . . anbetend, gehorsam, geschichtlich werdend, frei sich entscheidend . . . usw. gegenübersteht“<sup>90</sup>.

Karl Rahner bezeugt es nun also aus der eigenen Erfahrung seines christozentrischen Denkens, daß bei dem Bekenntnis zur göttlichen *Person* Jesu auch die Anerken-

<sup>84</sup> So M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche I* (München 1969) 653–666.

<sup>85</sup> Den bemerkenswertesten Versuch, „das chaledonische Modell“ dahin umzuinterpretieren, hat PIET SCHOONENBERG, in: *Ein Gott der Menschen* (Einsiedeln 1969) 53–103 unternommen.

<sup>86</sup> TThZ 71 (1962) 65–83, nachgedruckt: K. RAHNER, *Schriften zu Theologie*, Bd. V (Einsiedeln 1962) 222–245.

<sup>87</sup> *Schriften V*, 235.

<sup>88</sup> Ebd. 237–245.

<sup>89</sup> Das letzte tut Rahner bereits: *Schriften I* (1954) 209. Gegenüber Galtiers Lehre vom psychologischen Aktzentrum im Menschen Jesu zeigt er sich aber S. 178–180 reserviert.

<sup>90</sup> *Grundkurs des Glaubens*, 1. Aufl. (Herder 1976) 286. – Zwischendurch hat K. Rahner immerhin auch schon in seinem Beitrag „Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik“: *Schriften IX* (Einsiedeln 1969/70) 210 dies erklärt: „Auch der Jesus des . . . chaledonensischen Dogmas hat ein menschliches, subjektives Aktzentrum kreätürlicher Art“.

nung seines menschlich-psychologischen *Ichs* unumgänglich ist. Der Unterschied zwischen „Aktzentrum“ und „Ich“ ist hier ja wohl nur noch ein sprachlicher<sup>91</sup>.

## V

So viel zur *geschichtlichen Problementwicklung*. Diese ließ sich darum kaum kürzer skizzieren, weil ich aus ihr nun – abschließend – einige *systematische Überlegungen* erheben möchte, die für ein *personal-ganzheitliches Christusverständnis* von prinzipieller Tragweite sind.

1. Das Prinzip „Zwei vollkommene Wesen können nicht eins werden“<sup>92</sup> hat in der Geschichte der Christologie wiederholt eine unheilvolle Rolle gespielt. Nach dem *Apolinarismus* sollte ja diesem gemäß die menschliche Geistseele Jesu der Preis der Einung sein; nach dem *Monotheletismus*: der freie menschliche Wille. Nach dem *Neuthomismus* Billotscher Prägung sollte sogar auch das menschliche Sein bei Christus durch „die absolute Existenzkraft des Logos . . . aufgehoben“<sup>93</sup> und ersetzt sein. Streng genommen, war das absurd<sup>94</sup>! Denn was soll ein Mensch ohne sein menschliches Sein sein? Eher möglich ist im Vergleich dazu die *skotistische* Auffassung, nach der die Personseinheit Christi lediglich in einer solchen Inbesitznahme der menschlichen Natur durch die Logos-Person bestehen soll, die auf seiten der menschlichen wie der göttlichen Natur *nicht das Geringste veränderte*<sup>95</sup>. Doch welchen Sinn sollte dann diese Einung überhaupt haben? Bezieht man dagegen auch die – alle nur-natürlichen Bedingungen des Menschseins übersteigende – höchste menschliche *Vollendung* Christi bei seiner Auferstehung und Erhöhung zum Kyrios mit ein, so wird man – mit *Nikolaus von Kues*<sup>96</sup> – auch schon zum Verständnis der *Menschwerdung* die einzigartige Finalisierung des

<sup>91</sup> Was den Begriff „Person“ in der Trinitätslehre angeht, so hat Rahner sich im Jahre 1978 (Bd. XIII, S. 135 seiner Schriften) trotz dessen erklärungsbedürftiger Mißverständlichkeit zu dessen Wiederaufnahme in seine theologische Sprache entschlossen. Analog wäre auch seine Rückkehr von dem doch wohl zu funktionalistisch klingenden Begriff „Aktzentrum“ zu dem persönlicheren „Ich“ wünschenswert.

<sup>92</sup> Zu der Rolle des Prinzips δύο τέλεια ἐν γενέσθαι οὐ δύναται bei Apolinarius s. Thomisl. SAGI-BUNIC „Duo perfecta“ et „duae naturae“ in definitione dogmatica Chalcedonensi (Rom Laurentianum) 1964, bes. S. 6–8. Mit AL. GRILLMEIER, *Jesus der Christus I*, 484 ist hier näherhin wohl so zu unterscheiden: „Apolinarius fordert im Interesse der Innigkeit der Einheit in Christus, daß die Menschennatur Christi unvollständig, d. h. ohne die Seele (den Nous) sei.“ Darin ist das Prinzip impliziert. Thematisiert wurde es jedoch „erst post factum . . .“, um das strenge, vorgängig schon angenommene Logos-Sarx-Schema verteidigen zu können“.

<sup>93</sup> Zitat aus: K. ADAM, *Der Christus unseres Glaubens* (Düsseldorf 1954) 213.

<sup>94</sup> Näheres: ThRv 52 (1956) 155–158; GRILLMEIER, *Mit ihm*, 694 f.

<sup>95</sup> Vgl. K. ADAM, a. a. O. 214 f.

<sup>96</sup> Näheres: HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Freiburg 1956) 158–192; ders.; *Vom Sinn der Menschwerdung*. *Cur Deus Homo* (München 1969) (jetzt Eos-Verlag) 112–213; ST. SCHNEIDER, *Die „kosmische“ Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogonischen Entwurfes Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues* (Buchreihe der Cus.-Ges. Bd. VIII) (Münster 1979) XXXII u. 544 S., passim.



Menschseins Jesu – auf dessen maximale Vollendung sowie auf die eschatologische Vollendung der ganzen Menschheit durch Ihn hin – von Grund auf mitdenken müssen.

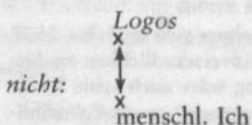
In und durch Christus *vollendet* sich das Menschsein in Gott! Das trifft den Gesamt-sinn des ganzen Christus-Ereignisses.

Auf die psychisch-personalen Züge der „*menschlichen Persönlichkeit*“ Jesu angewandt, bedeutet das: Dem Sinn der Einung des Menschseins Jesu mit der göttlich-absoluten Person des Logos widerspräche es frontal, wenn ausgerechnet der Mensch Jesu *psychisch depersonalisiert* wäre. Hier gilt vielmehr umgekehrt, daß auch schon das irdisch-menschliche Icherleben Jesu in seiner Ich-Du-Wir-Relation zu allen *Mitmenschen* auf Grund dieser Einung seine einzigartige Vollendung erreichte.

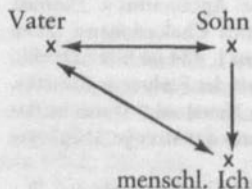
2. In dieselbe Richtung weist letztlich das von Karl Rahner unter anderem auch so formulierte theologisch-antropologische *Leitprinzip*: „Je radikaler jemand seinshaft und somit auch in seiner Existenz als *Kreatur auf Gott* bezogen ist, um so mehr kommt eine Kreatur *zu sich selbst*“<sup>97</sup>, . . .“

3. Vorstellungen wie die bei Galtier<sup>98</sup>, daß Christus auf Grund seines göttlichen und seines menschlichen Ichs sich zugleich „*als Gott* Aufträge gegeben . . . , *als Mensch* aber sich gehorcht . . . und Opfer dargebracht habe“, berichtigt Piet Schoonenberg<sup>99</sup> mit Recht so: „Natürlich ist Jesus Christus in der Schrift derjenige, der von Gott her zu uns kommt, und zugleich derjenige, der zu Gott, seinem Vater, betet, der opfernd vor Gott steht“; doch seinen *Dialog* mit Gott führt Jesus näherhin nicht mit „einem göttlichen Sohn“, sondern „*mit dem Vater*“.

Denken wir dies weiter, so bedeutet es hier (in einer Skizze veranschaulicht<sup>100</sup> und ganz kurz gesagt):



Das Dialogische in der menschlichen Existenz Jesu vollzieht sich *nicht* in einer Ich-Du-Relation zwischen seinem göttlichen und seinem menschlichen Ich: das wäre nestorianisch gedacht.



Vielmehr hat sich das *Person-Ich des Sohnes* mit seinem innergöttlichen „vom Vater her“ und „auf den Vater hin“ auch schon im irdischen Leben Jesu so ausgeprägt, daß es dessen *menschliche Icherfahrung* in sein „vom Vater her“ und „auf den Vater hin“ mit hineinnahm und so auch dieses menschliche „Ich“ in die Grundbefindlichkeit der Sohnschaft versetzte.

<sup>97</sup> Schriften, Bd. II, 211. Ähnlich schon Bd. I, 184 f. und auch noch: Grundkurs, 224.

<sup>98</sup> L'unité 270.

<sup>99</sup> Ein Gott der Menschen (Einsiedeln 1969) 73.

<sup>100</sup> Das Schaubild bei Fr. Mußner, in: Grundfragen der Christologie heute (Q. disp. 72, 1975, 78) wird im folgenden trinitätstheologisch weitergeführt.



In diesem *Sohnesverhältnis* erfuhr Jesus sich immerzu jeweils so, wie es dem Heils-  
willen Gottes entsprach, zum Heil seiner Mitmenschen gesendet. In ihm erwies er sich  
auch sogar zur freien Selbsthingabe seines Lebens in den Tod, weil diese für ihn zugleich  
die Hingabe „in die Hände des Vaters“ war (Lk 23, 46), fähig und bereit.

Daß diese Hingabe für sein (bei aller Begnadung doch unverfälscht) „menschliches  
Ich“ nichtsdestoweniger eine sehr schwere Entscheidung war, wird durch die Ölberg-  
szene bestätigt.

## Eine neue Wende in der Wertung des Gewissens?\*

Zu einem Problem in der nachkonziliaren Entwicklung

Vom Gewissen wird zweifellos nicht erst seit gestern gesprochen; es ist vielmehr schon seit Jahrhunderten eines der Schlüsselworte in der christlichen wie auch in der nichtchristlichen Ethik unseres Kulturkreises. Freilich gehört es dadurch auch zu jenen Selbstverständlichkeiten, über die jedermann Bescheid zu wissen glaubt, bei denen man jedoch in die größte Verlegenheit gerät, wenn man erklären soll, was denn nun näherhin damit gemeint ist<sup>1</sup>. Wie so mancher unserer alltäglichen Begriffe ist auch „Gewissen“ eines jener Worte, die man leichter zu verstehen scheint, wenn man sich weniger Gedanken darüber macht, wie man offensichtlich auch besser damit zurechtkommt, wenn man sich weniger darum kümmert, was einen polnischen Satiriker einmal zu der boshaften Formulierung verleitet hat: „Sein Gewissen war rein. Er benutzte es nie<sup>2</sup>.“

Sowenig dies jedoch der Sinn des Gewissens sein kann, daß man es unbeachtet läßt, sowenig dürfte es verfehlt sein, es auch zum Gegenstand der Reflexion zu machen, um ein wenig wenigstens an gedanklicher Klarheit zu gewinnen. Dabei ist im folgenden allerdings nicht intendiert, das Gewissen in der Gesamtheit seiner Phänomene in den Blick zu nehmen. Das Anliegen ist weitaus bescheidener. Es geht um die Erörterung lediglich eines einzigen Aspektes, und dies zudem noch auf einem bestimmten Hintergrund.

Der besondere Aspekt ist das Gewissen als Instanz der eigenen und eigenständigen moralischen Erkenntnis und Entscheidung: daß jemand unabhängig von der Umwelt und unter Umständen gegen sie von der Richtigkeit oder Falschheit eines Weges oder einer Handlung überzeugt ist. Wie ist dies einzuordnen oder zu bewerten? Kann man sich in einem solchen Fall auf sein eigenes Urteil verlassen? Muß man es sogar? Oder ist man gehalten, sich korrigieren zu lassen? Hat das persönliche Gewissen die Qualität einer letzten Instanz oder nicht?

Der Hintergrund, auf dem dieser besondere Aspekt des Gewissens hier erörtert werden soll, ist die gegenwärtige kirchliche Situation, genauer die Entwicklung inner-

---

\* Wiedergabe eines im wesentlichen in seiner ursprünglichen Form belassenen Vortrags, der am 11. Mai 1981 im Rahmen der öffentlichen Vorträge der Theologischen Fakultät Trier gehalten wurde.

<sup>1</sup> Vgl. etwa die schon von Augustinus in seinen *Confessiones* 11, 14 wiedergegebene Erfahrung gegenüber dem Ausdruck „Zeit“: „Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es. Aber wenn ich es einem darlegen soll, weiß ich es nicht.“

<sup>2</sup> St. J. LEC, *Neue unfrisierte Gedanken*. München 1967, 53.

halb der katholischen Kirche der nachkonziliaren Zeit. Denn hier hat man mehr, als man bislang in dieser Kirche gewohnt war, die Eigenständigkeit auch des christlichen Gewissens betont, ja geradezu gefordert. Während es vor dem Konzil für den katholischen Christen geradezu charakteristisch war, daß er für das moralische Verhalten sehr genaue kirchliche Anweisungen erhielt, hat er in den Jahren nach dem Konzil immer häufiger hören müssen: Das mußt du nach deinem Gewissen entscheiden. Hier hat es zweifellos einen Umbruch oder auch eine Wende gegeben in der Wertung des Gewissens, vergleichbar etwa jener Wende, die es in der Liturgie in der Wertung der Muttersprache gegeben hat. Aber ist dieser neue Akzent beim Gewissen auch ähnlich zu begrüßen wie die liturgische Änderung? Oder ist man hier nicht doch über das Ziel hinausgeschossen? Stünde da nicht eine neue Wende an: daß wieder mehr das Wort der Kirche gilt und nicht die je eigene Meinung des einzelnen?

Auf diese Fragen eine theologisch vertretbare Antwort zu entwickeln, ist das Ziel der nun folgenden Ausführungen. Dabei scheint es sinnvoll, zunächst durch einen kurzen Blick in die Vergangenheit die Dimensionen des Problems noch etwas weiter aufzuzeigen. Es soll etwas deutlich werden vom Gewicht der Tradition wie auch von der Art und dem Maß des Neuen, das es hier in den letzten Jahren de facto gegeben hat.

## I

Kennzeichnend für die Vergangenheit war, so wird man sicher sagen dürfen, eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dem Gewissen als einer *eigenständigen* moralischen Größe, d. h. als einer Instanz, die von sich aus zum Urteilen und Entscheiden fähig ist. Vom Gewissen im allgemeinen hat man natürlich schon gesprochen; man hat auch einzelne persönliche Gewissensentscheide gelten lassen – man denke etwa nur an Franz von Assisi, dessen nun doch recht eigenwillige und ungewöhnliche Lebensweise von der Kirche ausdrücklich als ein legitimer christlicher Weg gebilligt wurde. Es hat hier also keineswegs in jedem Falle eine Ablehnung gegeben. Aber gewöhnlich war man doch zurückhaltend. Die Berufung auf das eigene Gewissen galt als verdächtig, vor allem dann, wenn es eine Berufung gegen eine allgemeine Norm oder Aufgabe war. Hier hat man durchaus keine besondere Gewissenhaftigkeit am Werk gesehen, sondern ein in seinem Kern höchst unmoralisches Streben nach Emanzipation vom Ethischen. Wer sich auf sein Gewissen beruft, scheint nach eigenem Gustus leben zu wollen, unabhängig und selbstherrlich, als sein eigener Gesetzgeber und Richter<sup>3</sup>. Hier scheint das gesprengt zu sein, was in der katholischen Kirche immer einen sehr hohen Stellenwert besessen hat:

<sup>3</sup> Ein Nachklang dieser Einschätzung findet sich noch bei Pius XII., der in einer Rede aus dem Jahre 1952 darin den Hauptfehler der „neuen Moral“ erblickt, daß „sie . . . jedes sittliche Kriterium dem persönlichen Gewissen (überläßt), das, stolz in sich verschlossen, zum absoluten Richter über seine Entscheidungen erhoben wird“. A. F. UTZ/J. F. GRONER, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius' XII., Nr. 1753. Vgl. auch ebd. Nr. 4413 die Aussage, daß in einem bestimmten Fall „ein katholischer Bürger sich nicht auf sein Gewissen berufen kann, um den Kriegsdienst zu verweigern“.

die Gemeinschaft und die Einigkeit im Glauben und in den moralischen Überzeugungen. Vor allem aber scheint es ein Verstoß gegen die Gehorsamshaltung zu sein, die ähnlich wie Glaube und Liebe als Inbegriff des Christseins empfunden wurde, und auch als ein Spezifikum: „Mut zeigt auch der Mameluck, Gehorsam ist des Christen Schmuck<sup>4</sup>.“ Ein Christ hat zuerst und vor allem gehorsam zu sein. Was sich dann eben darin zeigt, daß man auch ohne oder sogar gegen die eigene Einsicht Gottes und der Kirche Gebote akzeptiert.

Auf eine knappe Formel gebracht: Was in den vergangenen Jahrhunderten in Theologie und Kirche vor allem geschätzt wurde, war nicht das Gewissen, sondern der Gehorsam. Das Gewissen war primär dazu da, im Gehorsam zu übernehmen, was ihm von Bibel und Kirche gesagt wurde.

Als Beispiel für die Hochschätzung eines gerade so verstandenen Gehorsams sei eine Stelle aus der Psalmenerklärung des heiligen Augustinus angeführt: „Der unter das Gebot gestellte Mensch hörte von Gott dem Herrn: ‚Rühre diesen Baum nicht an.‘ – Was ist dieser Baum? Wenn er gut ist, warum darf ich ihn nicht anrühren? Wenn er aber schlecht ist, was steht er dann im Paradies? – Er ist durchaus deshalb im Paradies, weil er gut ist. Du aber rühre ihn nicht an! – Warum soll ich ihn nicht anrühren? – Weil ich dich gehorsam will und nicht widersprechend . . . Das ist die ganze Sache . . . Gott konnte nicht vollkommener beweisen, wie groß das Gut des Gehorsams ist, als indem er etwas verbot, was nicht schlecht war. Der Gehorsam ganz allein trägt dort die Palme . . . Gut ist's, aber rühre nicht an! Ich will es so . . . Gut ist's, aber Gehorsam ist besser . . .“<sup>5</sup>

Damit ist gewiß nicht jede Berufung auf das eigene Gewissen schon ausgeschlossen. Aber sie liegt auch nicht gerade nahe. Was man hier spontan und vor allem als das dem Christen Angemessene empfindet, das ist die fraglose Übernahme dessen, was als göttlicher Wille erscheint<sup>6</sup>. Das hat jahrhundertlang den Geist und das Leben der Christenheit in einer so tiefgehenden Weise geprägt, daß eben noch am Ende des 18. Jahrhunderts von dem bereits in einer anderen kirchlichen Atmosphäre aufgewachsenen Friedrich Schiller gesagt werden konnte, daß der Gehorsam der Schmuck des Christen sei.

Aber hier hat sich nun inzwischen ein Wandel vollzogen, dessen Anfänge gewiß weit zurückreichen und der außerhalb der katholischen Kirche zum Teil schon seit geraumer Zeit eingetreten ist, der sich in ihr allerdings erst in der Folge des Konzils stärker durchgesetzt hat.

<sup>4</sup> So Friedrich Schiller in seiner Ballade: „Der Kampf mit dem Drachen.“

<sup>5</sup> En. in ps. 70, II, 7 (CChr XXXIX, 966).

<sup>6</sup> Wobei man überzeugt war, daß dieser Wille in den Worten der Bibel und in der Lehre der Kirche hinreichend und in aller Deutlichkeit zum Ausdruck kommt.

Bewirkt wurde der Wandel, wie es scheint, vor allem durch zweierlei. Einmal durch die zunehmende Erfahrung von der Kompliziertheit und Vielschichtigkeit der menschlichen Lebensverhältnisse: daß man längst nicht immer so leicht und so eindeutig sagen kann, was in einer bestimmten Situation der Wille Gottes ist, da die in der Bibel und in der kirchlichen Tradition vorhandenen Antworten offenbar nicht so ohne weiteres auf andere Situationen übertragbar sind und außerdem vielfach nicht ausreichen. Der Mensch sieht sich immer wieder gezwungen, in vielen Fragen selber nach Lösungen zu suchen. – Dazu kommt, das ist die zweite Ursache, eine positiver gewordene Meinung von der Freiheit und Selbständigkeit des Menschen: daß er ein Recht hat auf einen eigenen Weg und ein eigenes Leben und daß er sich selber sagen kann und darf und sogar muß, was für ihn gut ist. Das Ideal ist der mündige Mensch, nicht mehr der gehorsame, der nur hört, was andere ihm sagen und vorschreiben. Nicht mehr das Ohr ist gefragt, sondern der Mund<sup>7</sup>, nicht mehr ein passives Sinnesorgan, das nur aufnimmt, sondern ein aktives, das selber etwas schafft und zuwegebringt.

Aus diesen beiden Quellen vor allem dürfte die für unsere heutige westliche Kultur so charakteristische Hochschätzung des Gewissens erwachsen sein, wobei die ideellen Ursprünge sicher schon im Mittelalter zu suchen sind, so etwa auf der Höhe des Mittelalters im anhebenden Individualismus der Gotik, als der einzelne stärker auch als einzelner vortritt und sich nicht mehr primär nur als Glied einer Gemeinschaft versteht. Oder es ist zu denken an die am Ausgang des Mittelalters einsetzende reformatorische Bewegung mit ihrer Aufwertung des einzelnen auch gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft. Es ist gewiß kein Zufall, daß wir jeweils zur gleichen Zeit auch charakteristische Entwicklungen in der Gewissensthematik feststellen. So kommt es zu einer eigentlichen Lehre vom Gewissen überhaupt erst in der Scholastik<sup>8</sup>, d. h. also in der Theologie, die dem Zeitalter der Gotik korrespondiert. Und von der Reformation ist zu sagen, daß sich in ihrem Gefolge vor allem das Thema der Gewissensfreiheit und des je eigenständigen Gewissens herausgebildet hat<sup>9</sup>. Hier liegen, geschichtlich gesehen, zweifellos sehr wichtige Anstöße, aber der eigentliche Durchbruch in der Sensibilität für das Gewissen ist dann doch erst später erfolgt, als zu den Ideen auch die großen gesellschaftlich-kulturellen Veränderungen gekommen sind, die den einzelnen immer stärker aus seinem Eingebundensein in soziale Gemeinschaften herausgelöst und zu seiner Behauptung als einzelner gezwungen haben. Hier ist Gewissen dann auch zum allgemeinen Ideal avanciert, zu etwas, was generell geschätzt wird und das den Begriffen „Gesetz“ und „Gehorsam“ allmählich den Rang abgelassen hat.

<sup>7</sup> Damit soll kein sprachlicher Zusammenhang mit „mündig“ behauptet werden; etymologisch kommt dieses Wort vom althochdeutschen *munt* = Schutz, Vollmacht.

<sup>8</sup> Vgl. das Urteil R. HOFMANNs im Art. „Gewissen“ in LThK IV, 864; ähnlich E. WOLF, Art. „Gewissen“ in RGG II, 1552. Nicht einmal Augustinus, der die psychische Realität des Gewissens in seinen *Confessiones* so eindrucksvoll geschildert hat, hat eine eigentliche Gewissenstheorie entwickelt.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu E. WOLF, Art. „Freiheit, kirchengeschichtlich“, in RGG II, 1104–1108, hier 1106 f.



Im katholischen Raum hat sich diese Hochschätzung nur zögernd und relativ spät durchgesetzt. Noch einmal: Man hat seit Jahrhunderten schon vom Gewissen gesprochen, und es hat auch als kostbar und wertvoll gegolten, aber eben nur als ein Organ zur Aufnahme des von der Kirche Verkündeten. Das Gewissen als Instanz einer selbständigen moralischen Einsicht war Gegenstand von Bedenken und Vorbehalten bis in die Gegenwart hinein. Wie sehr und wie lange, mag eine Stelle aus einem der ersten Entwürfe zum Zweiten Vaticanum zeigen, an der im Blick auf bestimmte Interpretationen der Gewissensfreiheit erklärt wird: „Es existiert kein solches Recht, keine solche Freiheit, keine solche Würde, weder in der menschlichen Natur noch im Menschen, insofern er Person ist<sup>10</sup>.“ Hier ist es tatsächlich erst auf dem Konzil zu einer Wende gekommen, vor allem in der – allerdings erst nach langen und heftigen Diskussionen verabschiedeten – „Erklärung über die Religionsfreiheit“. Dort findet sich etwa der Satz, daß alle, die andere zu erziehen haben, danach streben sollen, „Menschen zu bilden . . . die die Dinge nach eigener Entscheidung im Licht der Wahrheit beurteilen . . .“<sup>11</sup> Und in der Pastoralkonstitution, der letzten Frucht des Konzils, heißt es im Blick auf das Evangelium, daß es „sorgfältig die Würde des Gewissens und seine freie Entscheidung“ respektiere<sup>12</sup>. Das war ein durchaus neuer Zungenschlag, und indem er hier in Dokumenten von höchster Amtlichkeit artikuliert wurde, war der Weg frei, daß sich die Vorstellung vom Wert des je eigenen Gewissens auch im katholischen Raum in aller Breite durchsetzen konnte. Was dann de facto auch geschehen ist. Es ist geradezu zu einem Topos der nachkonziliaren Pastoral und Moralunterweisung geworden, daß man den einzelnen immer wieder auf sein persönliches Gewissen verwiesen hat. Das war die pastorale Lösung in der Diskussion um „*Humanae vitae*“<sup>13</sup>, das wird beim Problem der Wehrpflicht und -verweigerung gesagt, man führt es an in der Frage nach dem Sakramentenempfang der wiederverheirateten Geschiedenen und in noch vielen anderen Fällen. Was der einzelne konkret zu tun hat, das war jetzt immer wieder die Auskunft, das kann von außen her gar nicht mehr so recht gesagt werden, das muß er selber nach seinem Gewissen entscheiden. Das ist in etwa die generelle Tendenz vom Ausgang des Konzils gewesen, wodurch die katholische Kirche nachzuholen schien, was außerhalb schon länger als wertvoll und erstrebenswert angesehen wurde. Ein Fortschritt also offenbar, der zu begrüßen ist.

Aber hier kommen inzwischen doch wieder gewisse Bedenken auf. Ist es tatsächlich immer das Gewissen, auf das man sich beruft? Und ist es tatsächlich immer ein ernst

<sup>10</sup> So im Schema „De ordine morali“; vgl. Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series II, vol. III, p. I, 30.

<sup>11</sup> Dignitatis humanae Nr. 8.

<sup>12</sup> Gaudium et spes Nr. 41; in der in LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil III, 409 gebotenen deutschen Übersetzung heißt es fälschlich „seiner freien Entscheidung“.

<sup>13</sup> So etwa im „Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“. Der Text ist zu finden in: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 14. Trier 1968, 63–71. Die entscheidenden Passagen (Nr. 11–13) sind wiederholt im Anhang zum Synodenbeschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie“; vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg 1976, I, 456 f.

zu nehmendes Gewissen? Vor allem aber: Droht nicht alles faktisch in den Strudel des Subjektivismus zu geraten? Wo alles sich auflöst in je persönliche Meinungen: daß sich jeder seine eigene Moral zurechtlegt, und zwar die ihm jeweils passende, die nicht beißt und nicht wehtut. Die Gefahr, daß die Entwicklung in diese Richtung geht, scheint noch durch zweierlei gefördert: einmal durch die in der heutigen Gesellschaft vorherrschende Tendenz zur Privatisierung des Ethischen; nach der Religion gilt nun immer mehr auch die Moral als Privatsache: Was der einzelne dort denkt und tut, ist seine Angelegenheit<sup>14</sup>. Das andere, das eine Tendenz zum Negativen in sich trägt, ist der Umstand, daß in der Gesellschaft heute vor allem und fast ausschließlich die *Rechte* des einzelnen betont werden. Gerade das dürfte untergründig nicht wenig dazu beitragen, daß statt des Gewissens sich nicht selten nur die eigenen Wünsche und Bedürfnisse melden. Man sagt Gewissen, und gemeint sind sehr vordergründige persönliche Interessen. Das Gewissen wird zum Deckmantel für Bequemlichkeit und Egoismus, für den Rückzug in den privaten Genuß, für Dispens von der dem Menschen aufgetragenen Solidarität mit den anderen und der Gemeinschaft.

Durch all das scheint das Gewissen dann doch wieder etwas ins Zwielicht geraten. Und nicht wenige in der Kirche fühlen sich dadurch zur Zeit in einem ausgesprochenen Zwiespalt. Man will einerseits die Wertschätzung des persönlichen Gewissens nicht aufgeben. Man spürt, daß man da auf wichtigste und letzte Zusammenhänge stößt, daß es um die Einmaligkeit des Menschen geht und um die Unvertretbarkeit menschlicher Verantwortung<sup>15</sup>. Man möchte die vom Konzil gebilligte Sicht nicht wieder missen.

Aber man glaubt auch den faktischen Mißbrauch zu spüren. War da das Abstellen auf den Gehorsam nicht doch das Bessere? Ist die Betonung des Gewissens nicht doch zu gefährlich? Hat man mit der früheren Reserve nicht eher recht gehabt? Es sind Zweifel, in denen man sich nicht zuletzt bestärkt und bestätigt fühlen kann durch mancherlei, was in der modernen Tiefenpsychologie über das Gewissen gesagt wird: daß es unter recht merkwürdigen Umständen entsteht und daß es zeitlebens weithin abhängig bleibt – in seinem Inhalt und in seinen Reaktionen – von den Zufälligkeiten der jeweiligen Umwelt und Erziehung. Sein Bezug zum Objektiven und zur Wahrheit scheint aus der Sicht dieser empirischen Wissenschaft zumindest fraglich; es ist offenbar weniger die unerbittliche Stimme der Wahrheit als die der Eltern oder Erzieher. Wird nicht auch von daher der alte katholische Vorbehalt gegenüber dem Gewissen bestätigt, und zwar gerade in dem Augenblick, in dem man sich im kirchlichen Raum nun doch zu einer

---

<sup>14</sup> Bei einer solchen Einstellung dürfte freilich über kurz oder lang die Moral selbst auf der Strecke bleiben; lebt doch gerade sie von Übereinkünften und Gemeinsamkeiten.

<sup>15</sup> Vgl. die mit Verweis auf ähnliche Äußerungen Pius' XII. in „Gaudium et spes“ Nr. 16 formulierte Definition: „Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum des Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem Innersten zu hören ist.“

höheren Wertschätzung durchgerungen hat<sup>16</sup>? Hat man dies nicht doch zu rasch getan? Hat man sich nicht zu leicht und zu sehr angepaßt?

Bei einer solchen Frage legt sich für einen Theologen zur Orientierung vor allem eines nahe: der Rückgriff und die Besinnung auf die Bibel. Wie wird denn dort das Gewissen gesehen und gewertet? Rein instinktiv möchte man ein sehr positives Urteil vermuten, tatsächlich aber sieht es etwas anders aus.

## II

So ist zunächst im AT ein fast totaler terminologischer Ausfall festzustellen: Das Wort „Gewissen“ taucht nur in äußerster Seltenheit auf<sup>17</sup>; einen eigenen hebräischen Ausdruck gibt es nicht. Die Sache freilich wird mitunter angesprochen, d. h. einzelne Gewissensphänomene wie das sogenannte böse Gewissen oder auch das gute oder das vorausgehende. Diese Sachverhalte kommen durchaus zur Sprache, wofür dann sogar auch so etwas wie ein alttestamentliches Ersatzwort auftaucht: der (allerdings auch noch für anderes stehende) Terminus „Herz“. Doch auch diese Erwähnungen sind relativ selten. Die Aufmerksamkeit für derartige Phänomene ist nicht besonders groß, wobei sich zugleich noch eine merkliche Zurückhaltung zeigt, sie als besonders gewichtig einzuschätzen.

Was mag der Grund für diese Reserve gewesen sein? Ein noch ungenügendes Wissen vom Menschen, ein Mangel an Kenntnis über ihn und seine Fähigkeiten? Das mag zweifellos mitgespielt haben, doch dürfte von größerem Ausschlag etwas anderes gewesen sein, nämlich die besondere Gotteserfahrung des alttestamentlichen Menschen, die zutiefst geprägt war von der unerschütterlichen Überzeugung, daß der Mensch Gott unmittelbar gegenübergestellt ist und dieser Gott sich dem Menschen unmittelbar erschließt. Was ist unter dieser Voraussetzung noch viel über eine Instanz im Innern des Menschen zu reden? Gott selbst ist es, der den Menschen belehrt, der ihm sagt, was er zu tun und zu lassen hat. Das Interesse am Gewissen kann hier – beim Empfinden dieser Unmittelbarkeit Gottes – zwangsläufig nur recht gering sein. Dies dürfte denn auch der tiefere Grund sein, warum das AT kein dem griechischen Fachausdruck *syneidesis* (= Mit-Wissen) entsprechendes Wort gekannt und geprägt hat. Hier im AT geht es nicht eigentlich um ein Wissen, das im Menschen selber ruht, sondern um ein ständiges Hinhören auf das Wort Gottes. Hier geht es in der Tat, und zwar von der Grundeinstellung und -erwartung her mehr um *Ge-horsam* als um *Ge-wissen*. Und wenn dann doch gelegentlich von Gewissensphänomenen die Rede ist, so werden diese meist gleich an Jahwe

<sup>16</sup> Vgl. dazu auch die schon unmittelbar nach dem Konzil von J. Ratzinger im Kommentar zu „*Gaudium et spes*“ Nr. 16 geäußerten Bedenken (LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil III, 329).

<sup>17</sup> Lediglich an zwei oder drei Stellen im griechischen Text des AT (Koh 10, 20; Weisheit 17, 10 und vielleicht Sir 42, 18).

gebunden. Er ist es, der dem Herzen das (rechte) Wissen gibt und von dem allein das reine und gute und lautere Herz kommen kann. Was an Gewissensrealität erwähnt wird, erscheint als eine begrenzte und relative, d. h. auf Gott bezogene und an ihm seine Grenze findende Wirklichkeit. Insgesamt also eine deutlich zurückhaltende Einschätzung des Gewissens, und zwar, wie es scheint, vorwiegend aus theologischen Motiven.

Ähnlich ist es dann im NT noch in den Evangelien. Auch dort fehlt das Wort<sup>18</sup> und kommt die Sache nur selten vor. Jesus selbst appelliert offenbar nirgendwo an so etwas wie das Gewissen im Menschen, sondern verweist ihn stets unmittelbar an das Wort und den Willen seines Vaters im Himmel. Und er scheint auch nicht damit zu rechnen, daß im Innern des Menschen eine Instanz oder eine Kraft gegeben ist, die eine eindeutige Ausrichtung auf das Gute hin hat, ein Gefälle dorthin oder ein Gespür, eine „Nase“ für das moralisch Richtige. Jesus scheint eher anzunehmen, daß das „Herz“ des Menschen sehr unterschiedlich aussehen und reagieren kann; es kann Licht und Finsternis sein<sup>19</sup>.

Etwas anders wird es aber dann bei Paulus. Er gebraucht als erster biblischer Autor häufiger den griechischen Fachausdruck *syneidesis*, und er bezeugt zugleich eine deutliche Wertschätzung des Gewissens. Es ist zu beachten und – bei einem anderen – auch dann zu respektieren, wenn es auf falschen Voraussetzungen basiert wie etwa auf der Annahme, daß man wegen der Götzen das Opferfleisch vom Markt nicht essen dürfe<sup>20</sup>. Der Grund für die Beachtung ist darin zu sehen – darin liegt die eigentliche Wertschätzung –, daß sich für Paulus im Gewissen das Geschick des Menschen vor Gott entscheidet; es geht in ihm um nichts weniger als um Heil und Unheil. Wo das Gewissen „befleckt“ ist, geht der Bruder verloren, „für den Christus gestorben ist“ (1 Kor 8, 11)<sup>21</sup>. Daß der Mensch mit seinem Gewissen in einer letzten Verantwortlichkeit vor Gott steht, scheint eine Grundüberzeugung des Paulus zu sein. Und damit erhält das Gewissen zweifellos einen entscheidenden und vorläufig höchsten Rang.

Allerdings, eine allseits perfekte Größe ist das Gewissen auch bei Paulus nicht. Auch er läßt erkennen, daß er es für eine gefährdete und begrenzte Größe hält. So ist das Gewissen für ihn eine ausgesprochen subjektive Instanz, die in den einzelnen sehr unterschiedlich sein kann und die sich nicht in erster Linie auf das objektiv Richtige bezieht (wie es tatsächlich um das Götzenopferfleisch steht), sondern auf die subjektive Richtigkeit oder Integrität des einzelnen: ob er mit sich selber im reinen ist oder nicht; ob sein persönliches Meinen und das Handeln in Übereinstimmung steht oder ob es aus-

<sup>18</sup> Das Vorkommen des Wortes in Joh 8, 9 ist textlich ungesichert.

<sup>19</sup> Vgl. etwa Mk 7, 21–23, wonach es gerade das „Herz“ des Menschen ist, aus dem seine bösen Gedanken und Taten kommen; oder auch die Warnung Lk 11, 35: „Achte darauf, daß das Licht in dir nicht Finsternis ist.“

<sup>20</sup> Vgl. hierzu 1 Kor 8 und 10.

<sup>21</sup> Vgl. auch Röm 14, 23, wonach alles, was nicht aus gläubiger (Gewissens-)Überzeugung geschieht, als *Sünde* gewertet wird.



einanderbricht<sup>22</sup>. In der Sache ist es nicht der letzte Maßstab, was bedeutet, daß man sich weder darauf verlassen noch unbedingt darauf pochen kann. Es findet seine Grenze am Wort Gottes, zum Beispiel an der Aussage, daß alles in der Welt Gottes ist und nicht irgendwelchen Götzen gehört (1 Kor 10, 26), so daß man eben doch ohne Bedenken das Opferfleisch essen darf. Es findet eine Grenze aber auch an der Liebe zu den Brüdern: Man darf sich nicht auf sein „starkes“ Gewissen berufen, wenn dies für einen anderen Anlaß zur Sünde wird. „Ich will dann“, sagt Paulus 1 Kor 8, 13, „kein Fleisch essen in Ewigkeit.“

Vor allem aber erscheint bei Paulus das Gewissen ganz allgemein als umfassen und getragen von Gottes Kraft und Gnade. Das gilt für das vorausgehende Urteil: Es wird von Gott ins Herz gegeben (Röm 2, 15) bzw. im Glauben gewonnen (14, 23). Es betrifft aber auch das nachfolgende Gewissen, d. h. seine bestätigende Funktion. Das Gewissen gibt Zeugnis in heiligem Geist (Röm 9, 1); sein Urteil steht nicht in sich, sondern in der Zusage und in der Kraft von oben<sup>23</sup>.

Versucht man diese biblischen Befunde für unsere spezielle Themenstellung zusammenzufassen, so läßt sich meines Erachtens folgendes sagen:

1. Es ist dem Gewissen gegenüber kein Enthusiasmus und keine Euphorie zu finden. Es ist, aufs Ganze gesehen, kaum von ihm die Rede, und wenn es genannt wird, wird es auffallend nüchtern gewertet. Es bleibt eine durch und durch menschliche Realität, die beständig der Gefahr des Irrtums ausgesetzt ist und der Rettung und Erlösung bedarf. Wichtiger als die Meldung des Gewissens ist jeweils das Wort und Urteil Gottes, aber auch der Anspruch und die Bedürftigkeit des Nächsten. Sie werden weit mehr als die das Tun des Menschen bestimmenden Größen gesehen als die Instanz des Gewissens. Die Bibel denkt offensichtlich „objektiver“ sowie theologischer und sozialer. Für sie ist das Schlüsselwort in der Ethik nicht das Wort „Gewissen“, ein Ausdruck für etwas Subjektives und Individuelles; für sie sind die entscheidenden Worte vielmehr „Gehorsam“ und „Liebe“ oder „Dienst“, Worte, die jeweils eine Beziehung über die eigene Person bzw. Subjektivität hinaus zum Ausdruck bringen.

2. Unter einer Rücksicht wird dem Gewissen allerdings eine letzte Bedeutung zugeschrieben. Solange es spricht und seine Meldung keine Korrektur von der Sache oder vom Wort Gottes her erfährt oder erfahren kann, ist es für den Betreffenden absolut verpflichtend. Ein Handeln gegen die eigene Gewissensüberzeugung bringt für den einzelnen den Untergang vor Gott, auch dann, wenn es eine objektiv falsche Überzeugung

---

<sup>22</sup> Vgl. etwa 1 Kor 8, 7: „Aber nicht alle haben die Erkenntnis. Einige, die von ihren Götzen nicht loskommen, essen das Fleisch noch als Götzenopferfleisch, und so wird ihr schwaches Gewissen befleckt.“

<sup>23</sup> Noch deutlicher kommt dieser Gedanke in den nachpaulinischen Schriften des NT zum Ausdruck. Das gute Gewissen wird hier so sehr als eine Wirkung der Gnade verstanden, daß dieser Ausdruck selbst in einer Definition der christlichen Taufe Verwendung findet. Nach 1 Petr 3, 21 ist die Taufe „Bitte an Gott um ein gutes Gewissen“.



ist, d. h. wenn das Handeln gegen die Überzeugung sachlich richtig ist. Der einzelne hat im letzten keine andere Wahl, als sich nach dem zu richten, was sich ihm als das Richtige aufdrängt. Die eigene subjektive Stimme ist in der Tat die letzte Norm für die Moralität des einzelnen; sie ist der Maßstab auch, nach dem sein Verhältnis vor Gott bestimmt wird. Das ist ganz offenkundig am Ende der biblischen Überlieferung bei Paulus zu greifen. Dabei bleibt aber auch für ihn bestehen, daß diese subjektive Stimme eine sehr relative Größe ist, die durchaus irren kann und die, wie alles am Menschen, sogar von der Sünde betroffen ist. Das Gewissen ist, auch wenn es für den einzelnen die letzte Verbindlichkeit bedeutet, ständig auf Erleuchtung und Erlösung angewiesen.

### III

Auf diesem Hintergrund scheint nun folgender Lösungsversuch möglich. Es ist eine Antwort, die sich in zwei grundsätzliche Aussagen aufschlüsseln läßt.

Das erste ist, daß Recht und Wert des je eigenen Gewissens grundsätzlich anzuerkennen sind. Es ist kein Irrweg, was sich in dieser Hinsicht in den letzten Jahrhunderten an Empfinden und Überzeugung herausgebildet hat und nun auch in der katholischen Kirche heimisch geworden ist. Es ist ein Weg, der in der Bibel schon vorgezeichnet ist. Schon dort wird deutlich, daß dem persönlichen Gewissen eine nicht aufzuhebende Bedeutung zukommt. Es ist, daran läßt Paulus keinen Zweifel, für den Betreffenden in der Tat der letzte verpflichtende Maßstab. Wer an der Stimme seines Gewissens vorbeigeht, bringt sich in Sünde und Schuld. Das ist die Auskunft der Bibel, doch läßt sich das gleiche auch von wenigstens drei anderen Argumenten her aufzeigen.

So ist etwa schon vom rein Menschlichen her zu sagen, daß das Festhalten am eigenen Gewissen unverzichtbar ist. Warum? Weil nur so die fundamentalste aller sittlichen Forderungen erfüllt werden kann, nämlich die eigene Existenz als menschliche Existenz zu führen, d. h. als ein Wesen, das zu eigener Verantwortung fähig ist und diese auch einsetzt, das nicht als Marionette anderer handelt, sondern als eigenständige Person.

Vom Theologischen kommt hinzu, daß Gott jeden einzelnen persönlich ruft, bei einem je eigenen Namen, was bedeutet, daß der einzelne ihm auch persönlich zu antworten hat, als Mensch mit eigenem Namen. Und das ist eben nur möglich, wenn er antwortet mit dem, was das eigene Gewissen sagt; bzw. man darf sich nicht an seinem Gewissen vorbei mit einer fremden Antwort vor Gott präsentieren. Auch Gott will den Menschen nicht als Marionette eines anderen; er will ihn als den persönlichen Menschen, als den er ihn geschaffen hat.

Und schließlich noch ein letzter Aspekt: eine Überlegung vom Zeitgeschichtlichen her. Wir leben heute in einer Welt, in der die einzelnen offenbar stärker als je zuvor zur Eigenverantwortung herausgefordert sind. Die Aufgaben, Bedingungen und Schwierig-

keiten sind so vielfältig, daß jede Autorität heute hoffnungslos überfordert wäre, wenn sie für alles und jedes die genaue Anweisung geben müßte. Die eigene Suche und die eigene Entscheidung sind in den gegenwärtigen Verhältnissen unentbehrlich. Insofern ist die Hochschätzung des Gewissens nicht nur berechtigt, sie ist geradezu notwendig. Das Konzil hat kein falsches Tor geöffnet; es hat einen Weg gewiesen, den zu gehen unabdingbar ist. Mit anderen Worten: Die Betonung des eigenständigen Gewissens geschieht zu Recht. Es wäre falsch, wenn man davon wieder abgehen bzw. „umwenden“ wollte. Man sollte sich vielmehr dazu bekennen und für diese Entwicklung dankbar sein.

Es ist allerdings ein Weg nicht ohne Gefahren. Die Betonung des Gewissens hat ohne Zweifel auch ihre bedenklichen Seiten. Und diese zu sehen und ihnen entgegenzuwirken, wäre der zweite nicht weniger wichtige Teil der Lösung. Wobei auch hier der Anstoß wiederum aus der Bibel kommt, aus dem Faktum ihrer Reserve und ihres nüchternen Urteils. Daß die Bibel beim Gewissen so zurückhaltend war, kommt sicher nicht von ungefähr und sollte zu denken geben. Es scheint zumindest naheliegend, sich von ihrer Zurückhaltung anstecken zu lassen: daß man bewahrt bleibt vor einem allzu großen Überschwang und Optimismus.

In der Sache ist das Bedenkliche beim Gewissen für uns heute zunächst seine Nähe zur Unredlichkeit und zum Egoismus: daß es oft eben gar nicht das Gewissen ist, das zu Wort kommt, sondern daß es Launen und Wünsche sind. Das Gewissen wird vorge-schoben; es wird als Tarnung und Maske oder auch als Alibi benutzt. Gewiß läßt sich alles in dieser Welt mißbrauchen. Aber hier beim Gewissen ist die Möglichkeit des Mißbrauchs doch besonders groß, und zwar deshalb, weil es als etwas dem Menschen Innerliches von außen her so gut wie nicht überprüft werden kann. Wie ernst es einem Menschen ist, wenn er sich auf sein Gewissen beruft, kann man ihm weder aus der Hand noch aus den Augen ablesen. Man kann es ihm immer nur glauben. Die Menschen müßten Engel oder Heilige sein, wenn sie für diese Lücke in der Kontrolle der Echtheit ihrer Gewissensüberzeugungen und -entscheide nicht anfällig wären.

Das Bedenkliche ist aber auch noch anderswo zu sehen. Und dies scheint sogar das Eigentliche und Gewichtigere zu sein. Es ist die Gefahr des Irrtums und der Täuschung und der Selbstüberschätzung. Auch dies ist mit dem Gewissen selber gegeben, nur daß es diesmal nicht am Moment der Innerlichkeit liegt, sondern daran, daß das Gewissen eine subjektive und dem je einzelnen zugehörnde Größe ist. Das bedeutet einmal seine Stärke, weil es damit jede die persönliche Situation verfälschende Fremdbestimmung des Menschen vermeiden kann: daß ihm schematisch irgendwelche Normen übergestülpt werden. Aber die Subjektivität des Gewissens begründet auch die entscheidenden Schwächen: daß man die Dinge nur halb oder falsch erkennt und obendrein in diese halbe oder falsche Meinung noch verrannt und vernarrt ist. Die Selbstverliebtheit in die eigenen Überzeugungen versperrt nur zu gern den Weg zu der von der Sache her vielleicht notwendigen Korrektur. Man ist, im durchaus richtigen Gespür für den Wert und

die Unverzichtbarkeit persönlicher Überzeugungen, doch immer auch in der Gefahr, den eigenen Ansichten ein zu großes Gewicht beizumessen und sich gegen jede Einrede zu verschließen.

Besonders groß sind die Tendenzen zu Irrtum und Selbstgerechtigkeit natürlich da, wo man sich im Gewissen von Forderungen *freigesprochen* fühlt. Hier ist die Gefahr der Selbsttäuschung erfahrungsgemäß besonders leicht gegeben. Man täuscht sich, weil man sich täuschen will. Wo das Gewissen etwas von der üblichen Moral Abweichendes *fordert*, ist man eher geneigt, die eigene Ansicht kritischer zu sehen. Aber auch hier kann es Verstiegenheit und Starrheit geben, unangenehme Besserwisserei und ein egozentrisches Pochen auf eigene Tugend und Tüchtigkeit.

Das Gewissen verdient gewiß unsere Zustimmung und Achtung. Aber es sind auch typische Gefährdungen mit ihm gegeben, auf die zu achten und zu reagieren wäre, was im Augenblick jedoch, wie es scheint, noch etwas wenig geschieht. Es mag verständlich erscheinen, daß man im ersten Überschwang, in der Freude über die vom Konzil gewiesene Richtung und Öffnung, für mögliche Fehlentwicklungen noch kein Auge gehabt hat und darum zunächst relativ einseitig und verkürzt vom Gewissen gesprochen hat<sup>24</sup>. Aber auf die Dauer ist es dann doch zu wenig und zu bedenklich, wenn es immer nur heißt: Das mußt du nach deinem Gewissen entscheiden. Damit allein sind die eben genannten Tendenzen (zu einer Bequemlichkeitsmoral oder zum Subjektivismus) kaum zu bannen, sondern hier wird man einiges mehr noch sagen müssen, als Anregung und Hilfe, daß es auch zu richtigen und verantwortbaren Überzeugungen und Entscheidungen in einem Gewissen kommt.

Ganz allgemein gesagt ist es die Forderung der Prüfung. Das Gewissen ist kein Unbedenklichkeitsausweis. Es hat keine bedingungslose Vorfahrt. Man muß sich vielmehr ständig auseinandersetzen mit dem, was es an Freiheiten oder auch an Forderungen nennt. Nur dann, wenn der Prozeß der Prüfung nicht gescheut wird, ist jenes Gewissen gegeben, nach dem zu handeln unausweichlich ist.

Und wie würde ein solcher Prozeß der Prüfung aussehen? Dazu seien abschließend noch einige Regeln genannt, die sich, wie es scheint, ebenfalls von der Bibel her ergeben.

Das erste wäre, daß man den Meldungen des Gewissens nicht auf Anhieb traut und zustimmt. Man sollte sich Zeit lassen mit seinem Gewissen und Entscheidungen normalerweise erst nach einer Weile des Nachdenkens über die jeweilige Sachlage und Problematik treffen. Es ist nicht gleich jede spontane Gewissensregung auch schon die beste oder überhaupt eine gute. Das Gewissen ist nun einmal, so sieht es jedenfalls die Bibel, keine von der Unzulänglichkeit und der Sünde des Menschen unberührt gebliebene,

<sup>24</sup> Dies gilt nicht für offizielle kirchliche Stellungnahmen, wie etwa das in Anm. 13 genannte „Wort der deutschen Bischöfe“. Dort wird durchaus auch die Verwiesenheit des Gewissens auf die objektiven Gegebenheiten und das Wort des kirchlichen Lehramtes herausgestellt; vgl. Nr. 12 f.

untrüglich auf das Gute und Richtige gehende Anlage oder Fähigkeit. Hier kann manches schon im Ansatz verdorben sein. Für Ignatius von Loyola wie auch für Luther kann in der Stimme des Gewissens sich selbst der Teufel zu Wort melden<sup>25</sup>.

Eine zweite Regel wäre – und auch hierschlägt deutlich die Bibel durch –, daß man die Lösungen, die einem vorschweben, zu messen sucht am christlichen Hauptgebot, d. h., daß man sie daraufhin überprüft, ob und wie weit sie der Liebe zum Nächsten entsprechen. Überall dort, das könnte als Faustregel gelten, wo wir den Eindruck haben, daß eine Entscheidung ausschließlich zu unseren Gunsten ausfällt, eventuell auf Kosten von anderen, sollten wir mißtrauisch sein und weiter überlegen; das scheint nicht oder noch nicht das Wahre und Richtige zu sein. Überall jedoch, wo man spürt, daß man sich zu einer selbstlosen Tat entschließt, zu etwas, das auf das Wohl und die Förderung von anderen zielt, überall dort dürfte man annehmen, daß man auf dem Weg zur richtigen Entscheidung ist. Hier scheint der sonst bei der Betonung des Gewissens sich nur zu leicht einstellende Sog zum Subjektivismus und zur Egozentrik aufgehalten; er scheint abgefangen durch das, was eben auch die Bibel als das Wichtigere nennt: durch die Hinkehr zum Nächsten, zu seiner Not und seinen Bedürfnissen. – Und das andere Motiv, das die Bibel in diesem Zusammenhang bringt: die Begrenzung des Gewissens durch das Wort Gottes? Nun, dieser Gedanke kommt u. a. in der folgenden dritten Regel zur Geltung.

Sie besagt die Verpflichtung zum Hören: daß in die Prüfung des eigenen Gewissens immer auch fremde Meinungen einzubeziehen sind, daß man nicht versuchen sollte, nun alles im Alleingang zu finden und zu entscheiden. Das bedeutet einmal, daß man nach Möglichkeit mit anderen über die jeweilige Sache redet; man muß den Mut haben, seine eigene Meinung zur Diskussion zu stellen und sie im Gespräch mit anderen zu klären, auch wenn es für einen selber nicht sehr angenehm zu werden droht. Zum anderen aber ist hier dann auch der Ort zur Orientierung am Wort der Bibel und der kirchlichen Tradition. Es dürfte für einen Christen geradezu unmöglich sein, daran vorüberzugehen und sich ein Gewissen zu bilden, völlig unabhängig vom Strom jener Überlieferung, aus der er kommt und die ihm den Glauben vermittelt hat. Man kann als Christ und Glied der Kirche nicht so tun, als stehe man mit seinem Gewissen völlig autark in dieser Welt und als gebe es kein Amt und keine Menschen in der Kirche, denen nach dem Willen Jesu der Dienst des Lehrens und Leitens zugewiesen ist.

Bei dieser Gewissensprüfung wird sich wahrscheinlich in vielen Fällen eine Übereinstimmung mit der überlieferten Moral ergeben, oder man wird sich von ihr überzeugen und bilden lassen. Aber was dann, wenn sich keine Übereinstimmung, sondern ein Konflikt ergibt? Kann man dann der eigenen Überzeugung den Vorrang geben? Diese Möglichkeit wird man nicht prinzipiell ausschließen können. Es gibt Situationen, in denen

---

<sup>25</sup> Vgl. H. SCHÄR, Das Gewissen in protestantischer Sicht. In: Das Gewissen. Studien aus dem C. G. Jung-Institut. Zürich. Bd. VIII. Zürich–Stuttgart 1958, 132. Für Ignatius sei auf die 2. der Regeln zur Unterscheidung der Geister verwiesen; vgl. *Exercitia spiritualia* Nr. 315.



das Gewissen vorangehen kann und unter Umständen muß. Allerdings dürfte es doch nicht allzu häufig sein. Wir stehen nicht permanent und in jeder Frage unter dem Druck, nun einen eigenen, in der Sache abweichenden Gewissensentscheid fällen zu müssen. Wohl wird etwas anderes gar nicht so selten sein: der Fall, daß man in einer Sache zu keiner Klarheit kommt, daß Zweifel und Ungewißheiten bleiben, daß man auch nach gewissenhafter Prüfung unsicher ist, ob nun das Gewissen im Recht ist oder die von außen kommende Forderung. Hier hat man früher schon in der Moraltheologie, in den probabilistischen Streitigkeiten des 17. und 18. Jahrhunderts, grundsätzlich zugunsten der Freiheit entschieden: Man darf in solchen Fällen dem eigenen Gewissen folgen<sup>26</sup>.

Aber wäre hier nicht auch ein Ort für das, was durch Jahrhunderte hindurch in der Kirche eine so große Geltung gehabt hat: ein Ort für das Hören in der Form des Gehorsams? Daß man da, wo man sich seiner eigenen Gewissensbedenken nicht sicher ist, in einer beherzten und nicht ängstlich auf die eigene Kompetenz bedachten Offenheit die in der Kirche geltenden und von ihr vorgelegten Aussagen und Forderungen übernimmt. Wobei nicht zuletzt auch das Motiv der Solidarität mit der kirchlichen Gemeinschaft mitschwingen kann. Man stimmt zu, weil man um die Bedeutung einer gemeinsam getragenen und vertretenen Überzeugung weiß. Um dieses Wertes willen stellt man seine eigenen, in diesem Fall eben nicht durchschlagenden Gewissensbedenken zurück. Eine solche Haltung ist heute gewiß verpönt. Man sollte sie sich dennoch nicht zu schnell diffamieren lassen<sup>27</sup>.

Eine vierte und letzte Regel schließlich ist, daß man beten sollte bei der Prüfung des Gewissens: um das Erlöstwerden vom Irrtum, um die Führung durch den Geist Gottes, um die Gabe des Rates und der Klugheit und der Unterscheidung der Geister, auch der Geister, die uns in den Meldungen unseres Gewissens ansprechen. Als Paulus nach dem Erlebnis auf dem Weg nach Damaskus blind und völlig ratlos, was er tun soll, in der Stadt sitzt, wird als erstes von ihm gesagt: „Siehe, er betet“ (Apg 9, 11). Nach dem Zeugnis der Bibel sind wir von uns aus nicht in der Lage, daß wir in jeder Situation das jeweils Richtige erkennen<sup>28</sup>. Wohl aber, und auch das wird von der Bibel bestätigt, kann der Geist Gottes uns zeigen, „was recht ist“<sup>29</sup>.

Mit diesen vier Regeln ist gewiß nicht alles an Irrtum und Irrweg im Gewissen auszuschalten. Aber sie scheinen doch ein recht passendes Korrektiv gerade für jene

<sup>26</sup> Zur Tragweite dieser Entscheidung vgl. auch W. SCHÖLLGEN, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf 1953, 192–199.

<sup>27</sup> Sie könnte dem einzelnen helfen, indem sie von einem in nicht wenigen Fällen de facto doch zu starken Entscheidungsdruck entlastet; und es könnte etwas zurückkehren von jener Einigkeit und Gemeinschaft, die für die katholische Kirche so charakteristisch war und mit der man, aufs Ganze gesehen, sicher nicht schlechter gefahren ist als mit dem heute oft sehr weitgehenden und mitunter eben auch weit auseinandergehenden Pluralismus.

<sup>28</sup> Vgl. etwa Röm 1, 28–31 oder 3, 10–18 (wo mit Zitaten aus dem AT gesagt wird: „Es gibt keinen, der verständig ist . . . Und den Weg des Friedens kennen sie nicht“).

<sup>29</sup> Vgl. etwa 1 Joh 2, 20 oder auch Joh 6, 45 oder 1 Thess 4, 9.



negativen Tendenzen zu sein, die bei einer allzu unbekümmerten Rede vom Gewissen so leicht gegeben sein können. Wo gebetet wird, wo der Blick auf den Nächsten geht und wo man hinhört auf Gott und auf das, was im Raum der Kirche gesagt und verkündet wird, ist die Gefahr sicher nicht mehr so groß, daß es im Namen des Gewissens zu egoistisch und subjektivistisch gefärbten und entstellten Lösungen kommt.

Eines besagen diese Regeln nicht: Sie bestreiten nicht den grundsätzlichen Rang des Gewissens. Es wird nicht in Frage gestellt, daß man im letzten an ihm nicht vorbeigehen kann. Und es bleibt auch bestehen, daß die persönliche Überzeugung anzustreben und zu begrüßen ist; es ist ein Wert und eine Notwendigkeit, daß man zum Einsatz eigener Verantwortung fähig und bereit ist. Das alles wird hier nicht angetastet. Insofern also keine Umkehr in der Wertung des Gewissens oder – mit den Worten des Titels dieser Überlegungen gesagt – keine „neue Wende“. Die vom Konzil gewiesene Richtung stimmt. Sie ist nicht von neuem wieder zu ändern. Hier ist kein Rückzieher vorzunehmen, wohl aber eine gewisse Korrektur an der mitunter zu enthusiastischen und zu flachen, zu gedankenlosen Betonung des Gewissens. Es ist für das Handeln gewiß der letzte verbindliche Maßstab. Aber nur als überprüfter Maßstab, als einer, der gewonnen wurde in Wachsamkeit und Selbstlosigkeit. Wer sich zu Recht auf sein Gewissen berufen will, kann sich nicht mit dessen Empfindungen allein zufriedengeben. Er muß – immer wieder neu – über sie und über sich hinausschauen auf die Wirklichkeit, auf die Situation und die Bedürfnisse der Menschen neben ihm, auf die in der Kirche überlieferten und in ihr lebendigen Überzeugungen und auf das Wort der Bibel. Von daher ist ein Gewissen zu bilden, zu überprüfen und unter Umständen auch zu korrigieren. Man hat keine andere Wahl, als das zu tun, was man im Gewissen als richtig und notwendig empfindet. Aber man muß immer damit rechnen, daß der Spruch des Gewissens sich als unzulänglich oder gar als falsch erweist, und zwar durch etwas, das außerhalb meiner selbst liegt.

Und das sollte denn auch bei der Rede vom Gewissen mit allem Nachdruck betont werden: daß es auf die Dauer nur leistungsfähig und gesund bleiben kann durch die Orientierung nach außen, über sich hinaus. Es kann nicht darum gehen, nur nach innen zu horchen. Dieses Horchen ist notwendig, aber es kann in die Irre führen. Zumindest genau so wichtig ist das Horchen und Hinschauen nach draußen: daß ein Gewissen sich von daher bestimmt und bestimmen läßt.

Man kann nicht behaupten, daß das nicht schon gesagt wird in der heutigen Theologie und Pastoral. Aber sicher könnte dieser Akzent noch etwas bewußter und kräftiger gesetzt werden. Hochschätzung des Gewissens – ja, aber es ist abhängig zu sehen von Faktoren außer mir und als etwas, das des Erbarmens und der Gnade bedarf. Notwendig ist keine Umkehr in der Wertung des Gewissens, aber doch eine Sicherung vor Abwegen und Verirrungen.

Wenn man Vorbilder sucht für diese Sicht des Gewissens und vor allem für das Leben nach dieser Sicht, sind gewiß viele zu finden, auch unter den Christen der Ver-

gangenheit, als „Gewissen“ noch kein Modewort gewesen ist. Man hat weniger davon geredet, aber man hat es nicht selten durchaus gehabt. Dabei legt sich für einen Artikel in dieser Zeitschrift nahe, an den Mann zu erinnern, der vor nunmehr 350 Jahren an der früheren Trierer Theologischen Fakultät als Moraltheologe die mit dem Gewissen zusammenhängenden Fragen behandelt hat: an den Jesuitenpater Friedrich Spee, der mitten in einer fast völlig dem Hexenwahn verfallenen Umwelt gegen eben diesen Wahn aufgestanden ist aus Treue gegenüber dem Zeugnis allein seines Gewissens. Es war freilich ein Gewissen, gewachsen im Umgang mit dem Wort Gottes, eingebunden in den Gehorsam eines Ordensmannes, in ganz besonderer Weise geprägt von der Not und den Hoffnungen des Nächsten und nicht zuletzt gewonnen in Geduld und im Gebet.



## Die Geltung kirchlicher Gesetze

Geltung meint hier die Wirksamkeit, Verbindlichkeit, Verpflichtung kirchenrechtlicher Normen. Wie im staatlichen Bereich, so existieren auch in der Kirche vielfältige Normen von unterschiedlicher Qualität, die objektives Recht begründen<sup>1</sup>. Die folgenden Überlegungen beschränken sich auf die ausgeprägteste rechtliche Handlungsnorm, das kirchliche Gesetz.

### I. Kirchengesetze

Der Codex Iuris Canonici (CIC) bietet keine Begriffsbestimmung des Gesetzes. Er kennt auch keine zwingenden Verfahrens- oder Formvorschriften für die Gesetzgebung. Die Kirchenrechtswissenschaft versteht unter Gesetz eine dem kirchlichen Gemeinwohl<sup>2</sup> förderliche, die angesprochene Gemeinschaft verpflichtende allgemeine Norm des freien Handelns, die von der zuständigen Autorität erlassen und ordnungsgemäß verkündet worden ist<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Z. B. Gesetze, Verwaltungsanordnungen, Satzungen, Gewohnheiten; vgl. K. MÖRS DORF, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici I, Paderborn 111964, 21–23, 26 f., 83–91, 118–126; W. SCHICK, Autonomie, in: EStL<sup>2</sup> 118–120; DERS., Gesetz, Gesetzgebung, in: ebd. 842 f.; K. H. FRI AUF, Gewohnheitsrecht, in: ebd. 874–876; H. LANGE/H. KÖHLER, BGB. Allgemeiner Teil, München 161977, 40–45; H. SCHMITZ, Vom schwierigen Umgang mit Beschlüssen der Deutschen Bischofskonferenz, in: AKathKR 147 (1978) 419–421; T. RINCÓN, Actos normativos de carácter administrativo, in: La norma en el derecho canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canonico, Pamplona, 10–15 de octubre de 1976, I, Pamplona 1979, 959–976; L. SPINELLI, I decreta generalia contra codicem e la potestas legislativa delle Congregazioni Romane, in: ebd. 977–986.

<sup>2</sup> Zum Verhältnis von „bonum commune“ und „salus animarum“ im Kirchenrecht siehe H. J. WALLRAFF, Gemeinwohl, in: LThK<sup>2</sup> IV 657 f.; C. G. FÜRST, Vom Wesen des Kirchenrechts, in: IKaZ 6 (1977) 501 f.; P. FEDELE, Utrum definiri possit lex ecclesiastica ex ordinatione ad bonum commune, in: PRMCL 66 (1977) 549–560; K.-W. MERKS, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines „autonomen“ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin, Düsseldorf 1978 (= Moralth. Stud. Syst. Abt. 5) 173–180; A. CASIRAGHI, Interpretazione della legge canonica e „populus fidelium“, in: La norma I (Anm. 1) 691–696; E. CORECCO, Valore dell'atto contra legem, in: La norma I (ebd.) 849 f.; K. DEMMER, Tolerantia moralis et ius in ecclesia, in: PRMCL 69 (1980) 284 f., 294; R. SCHWARZ, Rezension: R. Potz, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen, Wien 1978, in: ThRv 76 (1980) 52 f.

<sup>3</sup> Vgl. K. MÖRS DORF, Gesetz im Kirchenrecht, in: LThK<sup>2</sup> IV 824 f.; L. BENDER, Kirchengesetze, in: SM II 1204; R. PUZA, Die Prüfung fehlerhafter Gesetze im Kirchenrecht. Ein Beitrag zum Problem der Normenkontrolle, in: ÖAKR 26 (1975) 92–95; J. LISTL, Die Rechtsnormen, in: J. Listl/H. Müller/H. Schmitz (Hrsg.), Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, Regensburg 1980, 61 f.

## 1. Innere Voraussetzungen

Das wichtigste innere Wesensmerkmal eines Gesetzes ist seine Vernünftigkeit, deren Maßstab die im Glauben erfaßte Sendung der Kirche und ihrer Glieder bildet<sup>4</sup>. Näherhin muß es sich um eine Anordnung handeln, die ihrem *Inhalt* nach sittlich gut, gerecht, nützlich, eindeutig und zum Wohl aller gegeben ist; ihre *Befolgung* muß möglich sein, wobei die jeweiligen Gegebenheiten zu berücksichtigen sind<sup>5</sup>.

## 2. Äußere Voraussetzungen

Zu den äußeren Wesenselementen der Gesetze gehören die *Zuständigkeit* des Gesetzgebers, die *Fähigkeit* des Adressaten, ein Gesetz zu empfangen, und die hinreichende amtliche *Bekanntmachung* des Gesetzesinhaltes<sup>6</sup>. Jedes Kirchengesetz durchläuft drei Entwicklungsstufen: die Festlegung der Gesetzesmaterie, die Gesetzesausfertigung durch unterschriftliche Vollziehung der Gesetzesurkunde und die Gesetzesverkündung oder Promulgation<sup>7</sup>. Die Gesetze des Apostolischen Stuhles werden regel-

<sup>4</sup> G. MAY, Das geistliche Wesen des kanonischen Rechts, in: AKathKR 130 (1961) f.; DERS., Kirchenrechtswissenschaft, in: Grundriß (Anm. 3) 53 f.; F. X. DE URRUTIA, De natura legis ecclesiasticae, in: MonEcl 100 (1975) 410–413; F. BÖCKLE, Glaube und Handeln, in: MySal V 99–112; E. CORECCO, „Ordinatio rationis“ oder „ordinatio fidei“? Anmerkungen zur Definition des kanonistischen Gesetzes, in: IKaZ 6 (1977) 481–495; R. SOBAŃSKI, De theologicis et sociologicis praemissis theoriae iuris ecclesialis elaborandae, in: PRMCL 66 (1977) 671–676; D. F. O'CALLAGHAN, The reasonableness of law. An historical perspective, in: TThQ 44 (1977) 263–278; C. SIRAGHI (Anm. 2) 696–698; E. SCHILLEBEECKX, Die christliche Gemeinde und ihre Amtsträger, in: Conc 16 (1980) 221.

<sup>5</sup> D. 4 c. 2: „Erit autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem inconueniens contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta.“ Siehe dazu J. GRÜNDEL/T. RENDTORFF, Glaube und Liebe – Grundlegung, in: J. Feiner/L. Vischer (Hrsg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg–Zürich 1973, 472; B. HÄRING, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens I, Freiburg 1979, 332, 396–399; MAY, Kirchenrechtswissenschaft (ebd.) 53. – Nach der kirchlichen Rechtstheorie kann ein Gesetz nur ausnahmsweise heroische Akte gebieten; MÖRSDORF, Lehrbuch I (Anm. 1) 84. – Mitunter wird behauptet, das Zölibatsgesetz (cc. 132 § 1; 1072) sei ein ungerechtes und deshalb nicht verpflichtendes Gesetz (z. B. G. HASENHÜTTL, Kritische Dogmatik, Graz 1979, 227). Dazu ist zu sagen: Das Evangelium bezeugt die frei gewählte Ehelosigkeit als gottgewollte Möglichkeit der Jesusnachfolge. Aus der kirchlichen Erfahrung steht fest, daß der Zölibat von großem geistlichem und missionarischem Nutzen sein kann. Von einer grundsätzlichen Ungerechtigkeit dieses Gesetzes kann also keine Rede sein. Falls es allerdings zutrifft, daß sich im Einzelfall die Unmöglichkeit ergeben kann, der frei übernommenen Verpflichtung weiter zu entsprechen, hätte der Kleriker in einer solchen Situation ein Recht darauf, vom Zölibat dispensiert zu werden. Dieser Anspruch würde durch die gegenwärtige Laisierungspraxis noch nicht hinreichend geschützt; vgl. K. MÖRSDORF, Zölibat, in: LThK<sup>2</sup> X 1399 f.; H. SCHMITZ, Einführung und Würdigung der Neuordnung der Laisierungsverfahren von Priestern, in: Kleriker- und Weihenrecht. Sammlung neuer Erlasse, Trier 1973 (= NKD 38) 66–69.

<sup>6</sup> PUZA, Prüfung (Anm. 3) 95–103; Listl (Anm. 3) 63.

<sup>7</sup> MÖRSDORF, Lehrbuch I (Anm. 1) 85 f.

mäßig in den Acta Apostolicae Sedis veröffentlicht und erlangen, sofern nichts anderes bestimmt ist, drei Monate später Rechtskraft (c. 9). Bischöfliche Gesetze verpflichten grundsätzlich sofort mit ihrer Promulgation, die in der Regel im Amtsblatt des Bistums erfolgt (c. 335 § 2). Die Deutsche Bischofskonferenz hat noch kein eigenes Promulgationsorgan. Ihre Gesetze werden gewöhnlich in den diözesanen Amtsblättern veröffentlicht (vgl. c. 291 § 1)<sup>8</sup>.

## II. Verpflichtende Kraft der Kirchengesetze

Kirchengesetze beinhalten nicht bloß Informationen, Ratschläge oder Ermahnungen, sondern sind kraft hoheitlicher Vollmacht ergehende verbindliche Befehle, entsprechend der Anordnung zu handeln<sup>9</sup>. Als Rechtsnormen sind die Gesetzesansprüche notfalls mit den der Kirche zur Verfügung stehenden Mitteln durchsetzbar.

### 1. Grundsatz der Nichtrückwirkung

Weil Gesetze das zwischenmenschliche Verhalten regeln, sind sie grundsätzlich zukunfts-, nicht vergangenheitsbezogen. Es ist jedoch möglich, daß die Rechtsfolgen einer bereits abgeschlossenen Handlung durch ein Gesetz neu geordnet werden (vgl. c. 10)<sup>10</sup>.

### 2. Arten der Verpflichtung

Es ist zwischen der inhaltlich bestimmenden und der formal zwingenden Kraft der Gesetze zu unterscheiden.

#### 2.1 Bestimmende Kraft

Die bestimmende Macht verpflichtet den Angesprochenen, das zu tun oder zu unterlassen, was das gebietende oder verbietende Gesetz anordnet, und das geschehen zu lassen, was das erlaubende Gesetz gestattet. Das *gebietende* Gesetz bindet nur, wenn ein

<sup>8</sup> M. PESENDORFER, Partikulares Gesetz und partikularer Gesetzgeber im System des geltenden lateinischen Kirchenrechts, Wien 1975 (= Kirche und Recht 12) 127; SCHMITZ, Vom schwierigen Umgang (Anm. 1) 421–423. – Auch das geplante neue Recht sieht einen bestimmten Promulgationsmodus für die Gesetze der Bischofskonferenz nicht vor; Pontificia Commissio CIC Recognoscendo (zit.: PCR), Schema canonum libri II de populo Dei, Typ. Pol. Vat. 1977, c. 205 § 2.

<sup>9</sup> PCR, Principia quae CIC recognitionem dirigant, in: Comm 1 (1969) 78 f.; BENDER (Anm. 3) 1209.

<sup>10</sup> Der Grundsatz der Zukunftsorientierung ist vor allem in der augenblicklichen Phase der Rechtsreform bedeutsam. Erworbene subjektive Rechte werden durch neue Kirchengesetze nur aufgehoben oder verändert, wenn dies ausdrücklich bestimmt ist; vgl. c 4; A. GUTIÉRREZ, Tenentur acceptare religiosi mutationes constitutionum aliorumque codicum a capitulo generali inductas, in: ComRel 49 (1968) 164–168; W. M. PLÖCHL, Der alte Kardinal und das Recht, in: U. Mosiek/H. Zapp (Hrsg.), Ius et salus animarum, FS für B. Panzram, Freiburg 1972 (= Sammlung Rombach N. F. 15) 168–170.



Anlaß zu seiner Beobachtung vorliegt (z. B. cc. 859; 1248). Die Verpflichtung des *verbietenden* Gesetzes ist umfassender, weil es überall und zu jeder Zeit bindet (z. B. cc. 138; 1058–1060). Das *erlaubende* Gesetz räumt die Möglichkeit ein, etwas zu tun. Die Gemeinschaft ist gehalten, die rechtliche Freiheit des Begünstigten zu achten<sup>11</sup>.

## 2.2 Zwingende Kraft

Bei den meisten Kirchengesetzen liegt der Zwangscharakter allein in ihrer bestimmenden Macht, in dem aus der Betätigung hoheitlicher Befugnis und der inhaltlichen Vernünftigkeit entstehenden Anspruch auf Befolgung, der gegebenenfalls auf dem Verwaltungs- oder Gerichtsweg durchgesetzt werden kann<sup>12</sup>. Eine stärkere Wirkung eignet den Gesetzen, die mit einer Straf- oder Nichtigkeitsklausel versehen sind. Sie verpflichten den Gesetzesübertreter, eine rechtliche Benachteiligung hinzunehmen, die beim *Strafgesetz* in der Strafe (c. 2215) und bei den *irritierenden* oder *inhabilitierenden Gesetzen* in der Nichtigkeit der beabsichtigten Rechtshandlung besteht. Ein Gesetz ist irritierend, wenn es eine Rechtshandlung wegen irgendwelcher Fehler für nichtig erklärt<sup>13</sup>. Es ist inhabilitierend, wenn es eine Person unfähig macht, bestimmte Rechtsakte wirksam vorzunehmen<sup>14</sup> oder an sich vornehmen zu lassen<sup>15</sup>. Die Nichtigkeits-

<sup>11</sup> So kann z. B. ein Bischof nicht verhindern, daß gegen seine Entscheidungen beim Ap. Stuhl gemäß den cc. 1569 und 1601 Berufung oder Beschwerde eingelegt wird (R. A. STRIGL, Verwaltungsakt und Verwaltungsverfahren, in: Grundriß, Anm. 3, 81 f.; P. WIRTH, Gerichtsverfassung und Gerichtsordnung, in: ebd. 786, 791). Der Seelsorger, der mit dem Dechanten Einvernehmen über einen Taufaufschub erzielt hat, muß die Eltern darauf hinweisen, daß sie ihre Taufbitte dem Bischof zur endgültigen Entscheidung vortragen können (BISCHOF B. STEIN, Inkraftsetzung des Synodenbeschlusses „Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral“, in: ABL. Trier 119, 1975, 199–217, hier 215; Anordnung 3.1.4). Gläubigen, welche die Handkommunion empfangen wollen, darf diese nicht verweigert werden (Bischöfl. Generalvikariat Trier, Verordnung über Kommunionsspendung und Kommunionempfang Ziff. 2, in: ABL. Trier 113, 1969, 97; vgl. J. NEUMANN, Menschenrechte auch in der Kirche?, Einsiedeln 1976, 48–50). Dagegen besteht für konfessionsverschiedene Brautleute kein strenger Rechtsanspruch auf die gemeinsame Trauung (Deutsche Bischofskonferenz, zit.: DBK, Ausführungsbestimmungen zum MP „Matrimonia mixta“ über die rechtliche Ordnung konfessionsverschiedener Ehen vom 23. 9. 1970, Ziff. 5 b–c, in: ABL. Trier 114, 1970, 142; Sekretariat der DBK/Kirchenkanzlei der Evang. Kirche in Deutschland, Hrsg., Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner, Würzburg-Gütersloh 1974, Nr. 5, S. 18; BISCHOF B. STEIN, Inkraftsetzung des Synodenbeschlusses „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit“, in: ABL. Trier 119, 1975, 59–71, hier 67; Ziff. 7.73; Vereinbarungen der Konferenz der Kirchenleitungen in Hessen zu Amtshandlungen vom 25. 5. 1977, Ziff. II.2.2, in: ABL. Limburg 1977, 520 f.).

<sup>12</sup> Vgl. MÖRSDORF, Lehrbuch I (Anm. 1) 118–122, 318; III<sup>11</sup> (Paderborn 1979) 18–23, 25, 212 f.; BENDER (Anm. 3) 1205.

<sup>13</sup> Z. B. Ungültigkeit einer Eheschließung wegen Formmangels, c. 1094; vgl. F. MERZBACHER, Zur Rechtsgeschichte der lex irritans, in: A. Scheuermann/G. May (Hrsg.), Ius sacrum, FS für K. Mörsdorf, Paderborn 1969, 101–110.

<sup>14</sup> Z. B. die trennenden Ehehindernisse, cc. 1067–1080; vgl. H. HEINEMANN, Erwägungen zur Reform des Rechtes der Ehehindernisse, in: H. Heinemann/H. Herrmann/P. Mikat (Hrsg.), *Diaconia et ius*, FS für H. Flatten, Paderborn 1973, 45–67.

<sup>15</sup> Z. B. die Weiheunfähigkeit der Frau, c. 968 § 1; vgl. G. GRAF, Die Leges irritantes und inhabilitantes im Codex Iuris Canonici, Paderborn 1936 (= VdGG 71).

sanktion soll in besonderer Weise der Sicherheit eines geordneten Gemeinschaftslebens dienen (vgl. c. 16 § 1). Bei der Fülle von irritierenden und inhabilitierenden Gesetzen im CIC scheint allerdings der Gedanke der Rechtssicherheit und damit der soziale Aspekt auf Kosten des personalen Moments überbewertet zu sein<sup>16</sup>.

Der den Kirchengesetzen innewohnende Zwang ist – im Unterschied zu staatlichen Gesetzen – nur relativ und vor allem geistlicher Art. Er hat seine Berechtigung und Schranke im Auftrag der Kirche. Dies wird besonders deutlich am Urtyp der Kirchenstrafe, der Exkommunikation. Sie ist stets Besserungsstrafe (cc. 2216 n. 1; 2257 § 1). Ihre Wirkungen erstrecken sich vornehmlich auf die Heilsvermittlung in Wort und Sakrament (cc. 2259 § 1; 2260 § 1; 2265 § 1 n. 3) und haben ausschließlich zum Ziel, den Bestraften zur Umkehr zu führen (cc. 2241 § 1; 2242 § 3; 2248 § 2)<sup>17</sup>.

Rechtswang in der Form von Straf- und Nichtigkeitsnormen sollte die Kirche nur ausüben, wo dies unbedingt erforderlich ist, weil andere Maßnahmen, wie einfache ge- oder verbietende Gesetze, nicht ausreichen (vgl. c. 2214 § 2)<sup>18</sup>.

### 3. Verpflichtungsbereich

Bezüglich des verpflichteten Personenkreises ist vor allem die Unterscheidung zwischen dem göttlichen und dem bloß kirchlichen Recht bedeutsam.

#### 3.1 Göttliches Recht

Das göttliche Recht verpflichtet alle Menschen. Kirchliche Gesetze, die inhaltlich göttliches Recht konkretisieren, sind daher auch für die Ungetauften verbindlich<sup>19</sup>.

#### 3.2 Rein kirchliche Gesetze

Den nur kirchlichen Gesetzen unterstehen nach c. 12 alle Getauften, auch die Nichtkatholiken, sofern diese nicht ausdrücklich ausgenommen sind<sup>20</sup>. Die Einbeziehung der nichtkatholischen Christen wurde theologisch damit begründet, daß jede gül-

<sup>16</sup> Siehe z. B. cc. 765; 795; vgl. B. PRIMETSHOFER, Pastorale Anfragen an ein kirchliches Ehe-recht, in: *Diakonia* 11 (1980) 262 f.

<sup>17</sup> Vgl. MAY, Das geistliche Wesen (Anm. 4) 1–31; A. SCHEUERMANN, Die Rechtsgestalt der Kirche, in: W. Sandfuchs (Hrsg.), *Die Kirche. Fünfzehn Betrachtungen*, Würzburg 1978, 77 f.

<sup>18</sup> F. BÖCKLE, Strafrecht und Sittlichkeit, in: A. Hertz u. a. (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik* (zit.: *HchrEth*) II, Freiburg–Gütersloh 1978, 316 f.

<sup>19</sup> Z. B. die Bestimmungen über die Einheit und Unscheidbarkeit der Ehe, cc. 1012 § 2, 1110; vgl. MÖRSDORF, *Lehrbuch I* (Anm. 1) 95 f.; W. AYMANS, Das Projekt einer *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, in: *Grundriß* (Anm. 3) 49.

<sup>20</sup> Z. B. von der Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform, c. 1099 § 2.

tige Taufe in die eine Kirche Christi eingliedert, die in der katholischen Kirche voll verwirklicht ist (c. 87; VatII LG 8, 2 mit 14, 2)<sup>21</sup>.

### 3.3 Gesetzgeber

Der Gesetzgeber steht über seinem Gesetz, insofern er es aufheben oder abändern kann, er ist aber nicht frei von seinem Gesetz: Ist ein *Kollegium* Gesetzgeber (z. B. Bischofskonferenz, Ordenskapitel), so sind die Kollegiumsglieder wie die übrigen Gläubigen durch das körperschaftlich erlassene Gesetz verpflichtet<sup>22</sup>. Der *Papst* und die *Oberhirten* können nicht zur Beobachtung ihrer Gesetze rechtlich gezwungen werden (vgl. c. 1556), sie bleiben jedoch sittlich an die eigenen Anordnungen gebunden<sup>23</sup>.

## 4. Innere Gewissensverpflichtung

Kirchengesetze verpflichten nicht bloß zum äußeren Vollzug, sondern stets auch zur inneren Annahme im Gewissen.

### 4.1 Innere Verpflichtung

Die Kirche ist weder ausschließlich ein unsichtbares göttliches Geheimnis noch ein nur menschlich-gesellschaftliches Gebilde; sie ist beides zugleich, und zwar in der Weise, daß Gott durch die sichtbare Kirchengestalt dem Menschen das Heil anbietet und schenkt. Um das Wesen der Kirche zu erfassen, hat das Konzil den Begriff der *Communio* wieder aufgegriffen. *Communio* bezeichnet die lebenspendende Gemeinschaft der Menschen mit Gott und die Gemeinschaft der mit Gott Verbundenen; sie ist Institution und lebendiger Vollzug in einem<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> BENDER (Anm. 3) 1206; U. NAVARETTE, *Competentia ecclesiae in matrimonium baptizatorum eiusque limites*, in: PRMCL 67 (1978) 101–106. – Im neuen Recht sollen Nichtkatholiken grundsätzlich an rein kirchliche Gesetze nicht mehr gebunden sein; PCR, *Schema canonum libri I de normis generalibus*, Typ.Pol.Vat. 1977, c. 12 § 2.

<sup>22</sup> Ausgenommen der Papst hinsichtlich der Anordnungen des Bischofskollegiums; VatII LG 22, 2.

<sup>23</sup> Vgl. Mt 23, 4; Concilium Tridentinum, Sessio XXIV, c. 1 de ref.: „Nam totius familiae Domini status et ordo mutabit, si, quod requiritur in corpore non inveniatur in capite“ (Istituto per le scienze religiose, Hrsg., *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, 759); M. KAISER, *Die Rolle des Gesetzgebers in der Kirche. Überlegungen im Hinblick auf die Revision des kirchlichen Gesetzbuches*, in: U. Navarrete (Hrsg.), *Ius populi Dei I*, FS für R. Bidagor, Rom 1972, 478 f.

<sup>24</sup> VatII LG 1; 8, 1; O. SAIER, „*Communio*“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1973 (= MThS. K 32); A. GLÄSSER, *Kirche kontra Gesellschaft? Beiträge zur Theologie und Soziologie der Kirche*, Kevelaer 1976, 73–112; F. COCCOPALMERIO, *De communione ecclesiali iuxta doctrinam Vaticani II*, in: Pont. Univ. Gregoriana, *Facultas iuris canonici* (Hrsg.); *Investigationes theologico-canonicæ*, FS für W. Bertrams, Rom 1978, 99–114; W. AYMANS, *Die Kirche – Das Recht im Mysterium Kirche*, in: Grundriß (Anm. 3) 8–10.

Dieser komplexen Wirklichkeit soll das Kirchenrecht nicht nur irgendwie dienen, sondern es ist selbst in der sakramentalen Zeichenhaftigkeit der Kirche verwurzelt<sup>25</sup>. Es soll mithelfen, die Gläubigen zu Gott zu führen, was nur möglich ist, wenn auch der innere Mensch erfaßt wird. Als geistliche Gemeinschaft beruht die Kirche wesentlich auf der Aufrichtigkeit und Überzeugungstreue ihrer Glieder. Darum kann sie sich nicht mit einem rein äußeren Rechtsverhalten zufriedengeben, sondern muß darauf bedacht sein, daß ihre Lebensordnung von der inneren Zustimmung der Gläubigen gestützt ist<sup>26</sup>. Wie die sichtbare Kirchengliedschaft erst ihren vollen Sinn erreicht, wenn der Getaufte auch in der geistgeschenkten Rechtfertigungsgnade steht, die durch die äußere Kirchenzugehörigkeit bezeichnet und bewirkt wird (VatII LG 14, 2)<sup>27</sup>, so zielt das Kirchengesetz als geistliches Recht auf die *Befolgung durch den ganzen Menschen*, auch in seiner inneren geistig-geistlichen Personmitte<sup>28</sup>. Die kirchlichen Gesetze gehen zwar, wie jedes Recht, von sinnenfälligen Gegebenheiten aus und räumen diesen in gewisser Hinsicht Vorrang ein (vgl. cc. 16 § 2 S. 1; 1014; 1069 § 2; 1086 § 1; 2202 § 2). Dabei wird jedoch die *innere Gesinnung stets mitberücksichtigt*, und es kommt ihr vielfach für die rechtliche Beurteilung entscheidende Bedeutung zu, weil die Kirche auf dem aufzubauen hat, was tatsächlich ist und geschieht, mag es auch nicht in Erscheinung treten<sup>29</sup>.

Charakteristisch für das Bestreben des kanonischen Rechts, Spannungen zwischen Person und Gemeinschaft zu vermeiden oder wenigstens zu mildern, indem das innere Wollen soweit wie nur möglich mitbeachtet und die sichtbare Ordnung so gestaltet wird, daß der äußere Schein dem wirklichen Sein entspricht, ist die *Unterscheidung zwischen dem äußeren und inneren Bereich* (c. 196). Es handelt sich dabei um zwei Wirkebenen der einen geistlich-rechtlichen Vollmacht der Kirche. Äußerer und innerer Bereich heben sich allein dadurch voneinander ab, daß die kirchliche Autorität in ersterem öffentlich, in letzterem geheim tätig wird. Kirchliche Gesetze verpflichten immer im

<sup>25</sup> P. HUIZING, *Sacramentum et ius*, in: A. Scheuermann/R. Weiler/G. Winkler (Hrsg.), *Convivium utriusque iuris*, FS für A. Dordett, Wien 1976, 125–129; M. ZUROWSKI, *Communio ecclesiastica indolem iuris et potestatis in ea existentia determinans*, in: *Investigationes theologico-canonicae* (ebd.) 533–545; N. TIMPE, *Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum*, Leipzig 1978 (= EThS 36) 19–30, 48–66, 120–171, 177–180, 185–187, 198–204, 208–214, 233–260.

<sup>26</sup> JOHANNES PAUL I., *Anspr.* vom 7. 9. 1978, in: AAS 70 (1978) 741 f.; *Acta PCR*, in: *Comm* 2 (1970) 171; H. SCHUSTER, *Gesetz*, in: LThK<sup>2</sup> IV 822 f.; G. ERMECKE, *Pflicht*, in: LThK<sup>2</sup> VIII 426; G. MAY, *Kirchenrecht*, in: SM II 1238; F. POTOTSCHNIG, *Kirchliche Rechtsentwicklung als Anpassungsprozeß*, in: ÖAKR 25 (1974) 34 f.; DE URRUTIA (Anm. 4) 410–413; R. SOBAŃSKI, *Die methodologische Lage des katholischen Kirchenrechts*, in: AKathKR 147 (1978) 372–374.

<sup>27</sup> Vgl. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 242 f.; H. MÜLLER, *Zugehörigkeit zur Kirche als Problem der Neukodifikation des kanonischen Rechts*, in: ÖAKR 28 (1977) 81–98.

<sup>28</sup> Im Unterschied zur staatlichen Gesetzgebung gebieten die kirchlichen Gesetze auch innere Akte; DE URRUTIA (Anm. 4) 415.

<sup>29</sup> So ist z. B. für die Spendung des Ehesakramentes das innere Wollen der Partner ausschlaggebend (cc. 1081; 1086 § 2). Eine kirchliche Bestrafung kommt nur in Betracht, wenn schwere sittliche Schuld vorliegt (cc. 2195; 2218 § 2); vgl. CORECCO, *Valore* (Anm. 2) 845–849.



äußeren und inneren Bereich und erreichen im inneren sakramentalen Bereich Tiefenschichten menschlicher Existenz, die für jedes andere Recht unzugänglich sind (z. B. cc. 870–936)<sup>30</sup>.

## 4.2 Gewissensverpflichtung

Kirchengesetze sind Regeln für das freie Handeln. Deshalb wendet sich der kirchliche Gesetzgeber mit seinen Verfügungen an die vernünftige Einsicht und gewissenhafte Entscheidung der Gesetzesempfänger.

Der Anspruch der Kirchengesetze ist stets auch *im Gewissen verbindlich* (vgl. Röm 13, 5). Denn einmal bildet den Kerninhalt der kirchlichen Gesetzgebung das göttliche Recht, das kraft der Autorität Gottes unmittelbar im Gewissen verpflichtet<sup>31</sup>. Zum anderen ist unabdingbare Voraussetzung für die Geltung rein kirchlicher Gesetze, daß sie dem in der Schöpfung und Offenbarung grundgelegten Gottesrecht entsprechen; als solche enthalten sie auch eine im Gewissen wirksame Verbindlichkeit<sup>32</sup>. Diese gründet näherhin formal in der gottgeschenkten, in sittlicher Verantwortung betätigten Vollmacht der kirchlichen Gesetzgeber (vgl. Röm 13, 6) und inhaltlich in der Zweckmäßigkeit ihrer Anordnungen für das kirchliche Gemeinschaftsleben, die sich nach sachimmanen, aus der Erfahrung gewonnenen Kriterien bemißt<sup>33</sup>.

Der Zwang spielt im Kirchenrecht lediglich eine *subsidiäre Rolle*. Er greift erst Platz, wo die innere Bejahung und freie Beachtung des gesetzlich Geforderten ausbleiben<sup>34</sup>. Die meisten Kirchengesetze sind ja bloß gebietende, verbotende oder gestat-

<sup>30</sup> MORSDOFF, Lehrbuch I (Anm. 1) 6, 26, 121, 309–316, CORECCO (ebd.) 855–857.

<sup>31</sup> K. RAHNER, Recht. Göttliches Recht und menschliches Recht, in: LThK<sup>2</sup> VIII 1033; W. MOLINSKI, Gesetz, in: SM II 361 f.

<sup>32</sup> G. MAY, Demokratisierung der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, Wien 1971, 19; GRÜNDEL/RENDTORFF (Anm. 5) 468–473; K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 378–383; P. LOMBARDIA, Norma y ordenamiento jurídico en el momento actual de la vida de la iglesia, in: La norma II (Anm. 1) 849–853; R. SCHWARZ, De notione iuris caritatis in iure canonico sensu formali non retinenda, in: PRMCL 68 (1969) 501 f.; R. SEBOTT, De ecclesia ut societate perfecta et de differentia inter ius civile et ius canonicum, in: PRMCL 69 (1980) 124–126. – Die Bindung an die Normen der Sittlichkeit und der im Gewissen verbindliche Anspruch kirchlicher Rechtsetzung und Rechtspflege finden ihren besonderen Ausdruck in der Beobachtung des dynamischen Prinzips der kanonischen Billigkeit (aequitas canonica; vgl. cc. 20; 2214 § 2), das im kirchlichen Rechtsleben das ständige Bemühen um das Ideal der Gerechtigkeit lebendig erhalten soll.

<sup>33</sup> H. VORGRIMMER, Verpflichtung, in: LThK<sup>2</sup> X 730; MOLINSKI (Anm. 31) 365–368; W. AYMAN, Apostolische Autorität im Volke Gottes. Über Grund und Grenzen geistlicher Vollmacht, in: TThZ 86 (1977) 279–295; K. DEMMER, Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch orientierter Fundamentalmoral, Düsseldorf 1979.

<sup>34</sup> CH. LEITMAIER, Der Katholik und sein Recht in der Kirche, Wien 1971 (= Konfrontationen 10) 188 f.; P. HUIZING, Die Kirchenordnung, in: MySal IV/2, 170 f.; DE URRUTIA (Anm. 4) 414; SCHWARZ, De notione (Anm. 32) 499; vgl. W. KORFF, Objektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruchs von Normen: das Sanktionsgefüge und das Legitimationsgefüge, in: HchrEth I 136 f.; W. DANTINE, Skizze einer Theologie des Rechts, in: U. Nembach (Hrsg.), Begründungen des Rechts, Göttingen 1979, 125.



tende Normen. Der von ihnen ausgehende inhaltlich bestimmende Gewissensappell kann erst mittels eines zusätzlichen Verwaltungsbefehls, der eine Strafe androht oder eine Rechts- oder Straffolge festsetzt, oder auf Grund eines richterlichen Urteils eigentlichen Zwangscharakter annehmen.

Straf- und Nichtigkeitsbestimmungen üben unmittelbar rechtlichen Zwang aus. Sie sollen einerseits die Erfüllung von Pflichten erreichen, die für die kirchliche *Communio* besonders wichtig sind, andererseits schwerwiegende gemeinschaftsschädigende Rechtsverletzungen wirksam ahnden. Indem der gesetzliche Zwang hier ein zum Wohle der Gemeinschaft und ihrer Glieder vorgeschriebenes gerechtes Verhalten garantiert, dient er einem hohen sittlichen Wert und will als solcher grundsätzlich auch aus Überzeugung angenommen werden<sup>35</sup>.

In der Kirche gibt es *keine reinen Pönalgesetze*. Man versteht darunter Normen, die eine Strafe für den Fall der Übertretung androhen, aber keine Gewissenspflicht mit sich bringen, das Ge- oder Verbotene zu befolgen, weil dieses für die Gemeinschaft nicht unbedingt notwendig oder nützlich ist<sup>36</sup>. Wenn wirklich Überflüssiges oder gar Sinnloses verfügt wird, handelt es sich nicht um rechtmäßige Anordnungen, wird auch die Bestrafung ihrer Nichtbefolgung ungerecht. Geht es aber um Normen, die letztlich doch irgendwie mithelfen, die Identität und Einheit der Gemeinschaft zu wahren, sind sie wenigstens mittelbar zweckmäßig und von daher auch im Gewissen verbindlich<sup>37</sup>.

Rechtliche Normen dürfen nicht mit sittlichen Normen schlechthin gleichgesetzt werden. Insofern jedoch kanonische Gesetze sich im Hinblick auf moralische Ansprüche als gerecht erweisen, rufen sie die Adressaten in die sittliche Gewissensentscheidung. Weil so alle legitimen Kirchengesetze ihre Autorität letztlich von Gott herleiten und der Entfaltung der freien christlichen Persönlichkeit in der kirchlichen *Communio* dienen, ist die Gesetzesbeobachtung zutiefst ein *Vollzug personalen Gehorsams*<sup>38</sup>.

## 5. Schwere der Verpflichtung

Kirchengesetzen eignet nie eine absolute Verpflichtungskraft; sie stehen stets unter einer doppelten Schranke: den Forderungen der Sittlichkeit und Gerechtigkeit auf der

<sup>35</sup> L. DE NAUROIS/A. SCHEUERMANN, *Der Christ und die kirchliche Strafgewalt*, München 1964 (= Theol. Fragen heute 4) 16–20; vgl. R. HAASE/R. KELLER, *Grundlagen und Grundformen des Rechts*, Stuttgart 1973, 22.

<sup>36</sup> G. ERMECKE, *Pönalgesetze*, in: LThK<sup>2</sup> VIII 605 f.

<sup>37</sup> Vgl. MOLINSKI (Anm. 31) 366 f.; DE URRUTIA (Anm. 4) 415 f.

<sup>38</sup> G. HOLZHERR, *Gebote der Kirche*, in: LThK<sup>2</sup> IV 558; Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Nijmegen 1968, 465 f.; MOLINSKI (ebd.) 365; MAY, *Kirchenrecht* (Anm. 26) 1239 f.; A. SAND, *Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum*, in: HDG I/3a (1) 86; DE URRUTIA (ebd.) 417 f.; HUIZING, *Kirchenordnung* (Anm. 34) 170–174; RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 32) 379, 382, 384; SCHEUERMANN, *Rechtsgestalt* (Anm. 17) 76; E. CAMPAGNOLA, *La obbedienza nella nuova dimensione della chiesa post-conciliare*, in: *La norma II* (Anm. 1) 281–287. Anderer Meinung sind KAISER (Anm. 23) 479–482 und H. MÜLLER, *Das Gesetz in der Kirche „zwischen“ amtlichem Anspruch und konkretem Vollzug*, München 1978 (= Eichstätter Hochschulreden 13) 9.

einen Seite (vgl. Apg 5, 29) und den konkreten Fähigkeiten des jeweiligen Gesetzesnehmers auf der anderen Seite<sup>39</sup>. Dieses Vorzeichen einer wesenhaften Relativität muß beachtet werden, wenn von unterschiedlichen Graden der Gesetzesgeltung die Rede ist<sup>40</sup>.

## 5.1 Objektiv

Unter den Kirchengesetzen besteht eine objektive *Rangordnung*<sup>41</sup>. Der höchste Verpflichtungsgrad kommt den Gesetzen zu, die göttliches Recht verdeutlichen<sup>42</sup>. Die rein kirchlichen Gesetze sind teils Muß-, teils Sollvorschriften, wobei erstere eine strenge, letztere eine weniger verbindliche Weisung enthalten<sup>43</sup>. Besonders stark binden die irritierenden und inhabilitierenden Gesetze (c. 16 § 1).

Für die Verbindlichkeitsstufe eines Kirchengesetzes ist nicht allein die Absicht des Gesetzgebers maßgebend, sondern primär die *Wichtigkeit des Angeordneten*, d. h. einmal der Stellenwert des Gutes, dem das Gesetz dienen soll, zum anderen die Bedeutung des Ge- oder Verbotenen für dieses Gut<sup>44</sup>. So stehen z. B. Normen zur Sicherung der Taufgültigkeit oder Bestimmungen über die Eucharistiefeier, das Beichtgeheimnis und die Glaubenstreue dem Vollzug des unmittelbar Gottgewollten in der Kirche näher als Vorschriften über den Kirchenbau, die Vermögensverwaltung, Rangfolgen oder das Pensionsalter.

## 5.2 Subjektiv

Damit ein objektiv verbindliches Gesetz auch zu einer entsprechenden subjektiven Verpflichtung führt, ist ein Zweifaches notwendig.

<sup>39</sup> Selbst Gesetze, die göttliches Recht beinhalten und an sich unbedingt gelten, binden nur so weit, wie ihre Erfüllung dem Menschen hier und jetzt möglich ist, z. B. die Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung in der konfessionsverschiedenen Ehe; PAUL VI., MP „Matrimonia mixta“ vom 31. 3. 1970, Einl. Abs. 7–9 und Nr. 4, in: AAS 62 (1970) 259, 261; DBK, Ausführungsbestimmungen zum MP „Matrimonia mixta“ vom 23. 9. 1970, Vorwort Abs. 6 und Nr. 2a, in: ABl. Trier 114 (1970) 139–141; vgl. J. G. GERHARTZ, Geschichtlicher Aufriß und Kommentar, in: Die rechtliche Ordnung der Mischehen, Trier 1971 (=NKD 28) 3 f., 21 f., 43, 45–50; J. FUCHS, „Epikieia“ circa legem moralem naturalem?, in: PRMCL 69 (1980) 251–270.

<sup>40</sup> A. FEHRINGER, Satzungsreform, Friedberg 1967 (= Konzil konkret 1) 11 f.; C. G. FÜRST, Kirchenrecht oder Kirchenordnung, in: Ius et salus animarum (Anm. 10) 55 f.; LOMBARDIA, Norma (Anm. 32) 851.

<sup>41</sup> H. HEIMERL, Einige formale Probleme des postkonziliaren allgemeinen Rechtes, in: ÖAKR 24 (1973) 144–151; PUZA, Prüfung (Anm. 3) 103–105.

<sup>42</sup> K. MÖRS DORF, Kirchenrecht, in: LThK<sup>2</sup> VI 247; RAHNER, Grundkurs (Anm. 32) 378; SCHEUERMANN, Rechtsgestalt (Anm. 17) 75 f.

<sup>43</sup> Der imperative Konjunktiv kennzeichnet im CIC regelmäßig eine Mußvorschrift; K. MÖRS DORF, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1937 (= VdGG 74) 32 f.

<sup>44</sup> HOLZHERR (Anm. 38) 558; SCHUSTER (Anm. 26) 824; MOLINSKI (Anm. 31) 364–368; T. PAWLUK, Adnotationes quaedam de legislatione particulari in Ecclesia in: Apollinaris 51 (1978) 123; HÄRING (Anm. 5) 358, 396–402; R. WEIGAND, Die Rechtslehre der Scholastik, bei den Dekretisten und Dekretalisten, in: La norma I (Anm. 1) 101–103.

a) Der Gesetzesnehmer muß erstens das *Gesetz* und seinen *Verpflichtungsgrad kennen*. Das kanonische Recht mißt der Unkenntnis in weitem Umfang entschuldigende Kraft zu<sup>45</sup>: Bei einfachen ge- oder verbotenden Gesetzen befreit die unverschuldete Rechtsunkenntnis von der Gesetzeserfüllung; die verschuldete Unkenntnis mindert die Verantwortlichkeit der Gesetzesübertretung bzw. -nichteinhaltung (c. 2202 § 1). Die verschuldete oder unverschuldete Unkenntnis einer Strafdrohung befreit nicht von der sittlichen Zurechenbarkeit einer Strafgesetzerletzung, verringert sie aber in entsprechender Weise (c. 2202 § 2)<sup>46</sup>.

b) Der Gesetzesnehmer muß zweitens zu der *Gewissensüberzeugung* gelangen, daß das Gesetz *auch ihn* in seiner konkreten Situation in dem vom Gesetzgeber intendierten Maße *bindet*<sup>47</sup>. Die objektive Verpflichtungskraft des Gesetzes kann nämlich für den Einzelfall aufhören, im Gewissen verbindlich zu sein, wenn außerordentliche Gegebenheiten die begründete Feststellung erlauben, daß der Gesetzgeber diesen Fall, wenn er ihn gekannt hätte, von dem Gesetz ausgenommen hätte (Lehre von der Epikie)<sup>48</sup>. Dies trifft insbesondere zu bei Wegfall des Gesetzeszweckes<sup>49</sup>, bei Normenkollision<sup>50</sup> und bei

<sup>45</sup> Eine Ausnahme bilden die irritierenden und inhabilitierenden Gesetze; ihnen gegenüber ist die Rechtsunkenntnis unbeachtlich, sofern nicht ausdrücklich etwas anderes bestimmt ist (c. 16 § 1).

<sup>46</sup> F. POTOTSCHNIG, Ignorantia iuris excusat? Der Rechtsirrtum im kanonischen und staatlichen Recht, in: ÖAKR 26 (1975) 271–289.

<sup>47</sup> MOLINSKI (Anm. 31) 362 f.; 367; GRÜNDEL/RENDTORFF (Anm. 5) 477–479; G. W. HUNOLD, Identitätstheorie: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen, in: HchrEth I 177–195.

<sup>48</sup> R. EGENTER, Epikie, in: LThK<sup>2</sup> III 934 f.; HUIZING, Kirchenordnung (Anm. 34) 158 f.; Y. CONGAR, Gedanken zu einer Theologie der „Ökonomie“ in der lateinischen Tradition, in: ThGl 65 (1975) 189–193; P. G. CARON, Die „aequitas canonica“, in: Conc 13 (1977) 437–442; CORECCO, Valore (Anm. 2) 850–859.

<sup>49</sup> Führt die Beobachtung des Gesetzes zu Unrecht oder zu einer schweren Schädigung, wird das Gesetz unvernünftig und seine Verbindlichkeit entfällt (konträrer Wegfall des Gesetzeszweckes). Unter dieser Voraussetzung erlischt auch die Verpflichtung von Gesetzen, die einer allgemeinen Gefahr vorbeugen wollen. Entfällt der Zweck eines Gesetzes nur zum Teil oder in der Weise, daß durch die Erfüllung des Gesetzes dessen Ziel tatsächlich nicht erreicht wird (negativer oder kontradiktorischer Wegfall des Gesetzeszweckes), bleibt die Verpflichtung bestehen. Ebenso sind Gesetze, die eine allgemeine Gefährdung abwenden wollen, auch dann verbindlich, wenn die Gefahr für den einzelnen nicht gegeben ist (c. 21); MÖRS DORF, Lehrbuch I (Anm. 1) 103 f.

<sup>50</sup> Überschneiden sich mehrere Gesetze, muß die für die Gemeinschaft wichtigere Norm befolgt werden. Läßt sich kein Gesetz als das vordringlichere ausmachen, so geht die rangmäßig höhere Norm der nachgeordneten vor, also eine naturrechtliche der positiv-göttlichen, göttliches dem menschlichen Recht, ein verbotendes dem gebietenden Gesetz; J. LEDERER, Normenkollision, in: LThK<sup>2</sup> VII 1038 f.; G. ERMECKE, Pflichtenkollision, in: LThK<sup>2</sup> VIII 428 f.

Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung<sup>51</sup>. Auf Grund von Epikie kann selbst die Verbindlichkeit von irritierenden und inhabilitierenden Normen entfallen<sup>52</sup>.

Das Recht nimmt also dem Christen die Verantwortung für sein Handeln nicht ab<sup>53</sup>, sondern fordert sie heraus. Der Gläubige hat dabei stets den Charakter des Gesetzes als einer sittlichen Mindestforderung im Auge zu behalten. Christliche Verantwortung kann gebieten, mehr zu tun, als das Gesetz vorschreibt; sie kann aber auch gestatten, nahelegen oder sogar verlangen, das Gesetz unbeobachtet zu lassen<sup>54</sup>.

### III. Rezeption der Kirchengesetze

Der Anspruch des göttlichen Rechts bleibt bestehen unabhängig davon, ob er beachtet wird oder nicht (vgl. c. 27 § 1)<sup>55</sup>. Die folgenden Überlegungen betreffen nur die rein kirchlichen Gesetze.

#### 1. Bedeutung der Rezeption

Die schon im 12. Jahrhundert vorherrschende kanonistische Lehrmeinung<sup>56</sup> aufgreifend, bestimmt c. 8 § 1, daß ein Gesetz mit seiner autoritativen Veröffentlichung ins

<sup>51</sup> Gemäß c. 2205 ist zwischen der absoluten und der moralischen Unmöglichkeit zu unterscheiden. Erstere entschuldigt stets von der Gesetzesbeobachtung (§ 1). Moralische Unmöglichkeit ist gegeben, wenn mit der Einhaltung des Gesetzes eine unzumutbare Schwierigkeit verbunden ist. Unter solchen Umständen gilt in der Regel der Grundsatz: Ein rein kirchliches Gesetz verpflichtet nicht bei schwerem Nachteil. Der Grundsatz ist nicht anwendbar, wenn das Gesetz eine in sich schlechte Handlung verbietet oder wenn die Gesetzesübertretung zur Verachtung des Glaubens, der kirchlichen Autorität oder zum geistlichen Schaden führt (vgl. §§ 2–3); R. COPPOLA, *Considerazioni sul grave incomodo nell'ordinamento canonico*, in: *La norma I* (Anm. 1) 715–729; A. STANKIEWICZ, *De accomodatione regulae „Impossibilium nulla obligatio est“ ad incapacitatem adimplendi matrimonii obligationes*, in: *PRMCL* 68 (1979) 649–672.

<sup>52</sup> So hat das Hl. Offizium z. B. am 27. 1. 1949 entschieden, daß Ehen, die im kommunistischen China ohne kanonische Form und mit einem Hindernis kirchlichen Rechts geschlossen wurden, als gültig anzusehen sind; U. OLIVERO, *Un problema di epikeja*, in: *EphlurCan* 20 (1964) 15; vgl. MÖRS DORF, *Lehrbuch I* (Anm. 1) 103, 115; R. WEIGAND, *Gibt es eine Heiratsmöglichkeit trotz Vorliegens eines trennenden Ehehindernisses?*, in: H. Heinemann/H. Herrmann/P. Mikat (Hrsg.), *Diaconia et ius*, FS für H. Flatten, Paderborn 1973, 75–78; RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 32) 380–385.

<sup>53</sup> Vgl. J. T. NOONAN, *Entmündigt das Kirchenrecht?*, in: *Orientierung* 37 (1973) 161–163, 175–177.

<sup>54</sup> Kollektiv-Erklärung des deutschen Episkopats betreffend die Circular-Depesche des deutschen Reichskanzlers hinsichtlich der künftigen Papstwahl (Jan./Febr. 1875), in: Y. Congar (Hrsg.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964, 753 (DS 3115); HOLZHERR (Anm. 38) 557 f.; MAY, *Kirchenrecht* (Anm. 26) 1240 f.; P. HUIZING, *Um eine neue Kirchenordnung*, in: A. Müller/F. Elsener/P. Huizing, *Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?*, Einsiedeln 1968 (= *Offene Wege* 7) 66; GRÜNDEL/RENDTORFF (Anm. 5) 473.

<sup>55</sup> MÖRS DORF, *Lehrbuch I* (Anm. 1) 21; G. MAY, *Das Glaubensgesetz*, in: *Ius sacrum* (Anm. 13) 366; SCHWARZ, *Rezension Potz* (Anm. 2) 52; W. AYMANS, *Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts*, in: *Grundriß* (Anm. 3) 428.

<sup>56</sup> Vgl. D 4 c. 3; X 1 5 c. 1.



Dasein tritt. Auf Grund der Promulgation existiert und verpflichtet das Gesetz in der Kirche. Es bedarf dazu keiner irgendwie gearteten Annahme durch die Gläubigen<sup>57</sup>.

Dennoch ist die Reaktion der christlichen Gemeinschaft für das Schicksal eines Gesetzes höchst bedeutsam. Bereits Gratian lehrt, daß ein Gesetz durch seine amtliche Bekanntgabe zwar rechtlich vollendet ist, daß es seine *Bestätigung* und *tatsächliche Dauerhaftigkeit* jedoch erst erlangt, indem es von den Angesprochenen eingehalten wird<sup>58</sup>. Verweigert die Gemeinschaft die Rezeption, wirkt sich das auch auf den rechtlichen Bestand des Gesetzes aus. „Ein menschliches Gesetz, das von der Gemeinschaft oder ihrer Mehrheit, wenn auch unerlaubterweise, von Anfang an nicht aufgenommen oder später nicht mehr befolgt wird, verliert seine verpflichtende Kraft und verfällt, sofern nicht der Gesetzgeber, sobald er davon Kenntnis erhält, auf der Beobachtung des Gesetzes besteht<sup>59</sup>.“ Diese seit Gratian von den Kanonisten vertretene und auch nach Erscheinen des CIC festgehaltene Auffassung<sup>60</sup> zeigt, daß der kirchlichen Gemeinschaft eine weitreichende Einwirkungsmöglichkeit auf die Geltung ihrer Gesetze zukommt.

## 2. Grundlage der Rezeption

### 2.1 Rechtstheoretische Begründung

Die mitgestaltende Kraft der Rezeption von Kirchengesetzen findet ihre rechtstheoretische Erklärung in der Anerkennung der *Gewohnheit als kirchlicher Rechtsquelle*. Während die neuzeitlichen staatlichen Kodifikationen höchstens der gesetzmäßigen

<sup>57</sup> MAY, Glaubensgesetz (Anm 55) 365; T. GARCÍA BARBERENA, Norma en sentido material y en sentido formal, in: La norma I (Anm. 1) 675–678.

<sup>58</sup> „Leges instituuntur, cum promulgantur; firmantur, cum moribus utentium approbantur. Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullae leges hodie abrogatae sunt, ita moribus utentium ipsae leges firmantur“ (Dictum post c. 3 D 4); siehe dazu R. POTZ, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen, Wien 1978 (= Kirche und Recht 15) 85–89. – Die Kommentatoren des Dekrets Gratians unterschieden zwischen der rechtlichen und der tatsächlichen Festigkeit der Gesetze. Letztere ist gegeben, wenn das Gesetz sich in der Gemeinschaft durchsetzt; K. GANZER, Päpstliche Gesetzgebungsgewalt und kirchlicher Konsens, in: R. Bäumer (Hrsg.), Von Konstanz nach Trient, FS für A. Franzen, Paderborn 1972, 181 Anm. 64; L. DE LUCA, L'accettazione popolare della legge canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti, in: Studia Gratiana 3 (1955) 212 f.

<sup>59</sup> MÖRSDORF, Lehrbuch I (Anm. 1) 87; vgl. 117, 561.

<sup>60</sup> Vgl. z. B. auch F. X. WERNZ/P. VIDAL, Ius canonicum I, Rom 1938, 196 Anm. 97; DE LUCA (Anm. 58) 192–276; HUIZING, Kirchenordnung (Anm. 34) 176 f.; H. MÜLLER, Rezeption und Konsens in der Kirche, in: OAKR 27 (1976) 3–21; DERS., Das Gesetz (Anm. 38) 3–26; G. KING, The acceptance of law by the community: A study in the writings of canonists and theologians, 1500–1750, in: Jurist 37 (1977) 233–265; POTZ (Anm. 58) 96–131; CASIRAGHI (Anm. 2) 696–701; LISTL (Anm. 3) 65; SCHILLEBEECKX (Anm. 4) 320 f.



oder außergesetzlichen Gewohnheit rechtserzeugende Kraft zuerkennen, ist für den CIC die Gewohnheit neben der Gesetzgebung eine grundsätzlich gleichwertige Quelle des Rechts<sup>61</sup>. Nach c. 27 kann selbst eine Gewohnheit, die sich gegen ein Gesetz richtet, das ausdrücklich die Bildung von Gewohnheitsrecht verbietet, gesetzesgleiche Verpflichtungskraft erlangen.

Gesetz und Gewohnheit sind einander zugeordnete Rechtsquellen. Einerseits erhält die Gewohnheit nur durch die Zustimmung des Gesetzgebers Rechtskraft (c. 25)<sup>62</sup> und kann sie durch ein gegenteiliges Gesetz auch wieder verlieren (c. 30). Andererseits vermag Gewohnheitsrecht geltende Gesetze zu ergänzen, zu ändern oder aufzuheben<sup>63</sup>.

Fundament für die Gesetzesabschaffende Wirkung der Gewohnheit ist die *gesetzeswidrige Übung*<sup>64</sup>, welche wiederum die *Nichtbefolgung des Gesetzes* durch die Gemeinschaft voraussetzt<sup>65</sup>. Damit eine gemeinschaftliche Übung dem Gesetz abträglich wird, verlangt der CIC u. a., daß sie vernünftig, d. h. vor allem sittlich gut und gerecht ist und ununterbrochen 40 Jahre lang<sup>66</sup> praktiziert wird (c. 27 § 1 S. 2)<sup>67</sup>.

Die Nichtbeobachtung eines Gesetzes kann jedoch auch schon vor Ablauf dieser Frist zur Gesetzesaufhebung oder -abänderung führen, wenn der Gesetzgeber der

<sup>61</sup> C. G. FÜRST, Zur Rechtslehre Gratians, in: ZSRG. K. 57 (1971) 276–284; DERS., Kirchenrecht (Anm. 40) 47–55; R. WEIGAND, Das Gewohnheitsrecht in frühen Glossen zum Dekret Gratians, in: *Ius populi Dei I* (Anm. 23) 91–101; DERS., Rechtslehre (Anm. 44) 106–110; siehe auch Anm. 1.

<sup>62</sup> Vgl. dazu T. MAURO, Le fonti del diritto canonico dalla promulgazione del Codex fino al Concilio Vaticano II, in: *La norma I* (Anm. 1) 559–561; J. DENIS, La dialectique législateur-fidèles dans la formation du droit coutumier d'Église, in: ebd. 734 f., 738–740.

<sup>63</sup> J. B. HARING, Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes, Graz 1924, 32; G. THILS, La communauté ecclésiale sujet d'action et sujet de droit, in: RTL 4 (1973) 461–464; U. MOSIEK, Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche I, Freiburg 1975, 209; AYMANS, Autorität (Anm. 33) 292 f.; POTZ (Anm. 58) 241–247; J. FERNÁNDEZ, La costumbre contra legem, hoy, in: *La norma I* (Anm. 1) 747–781.

<sup>64</sup> Im neuen Recht soll der Anteil der christlichen Gemeinschaft bei der gewohnheitsrechtlichen Normsetzung stärker herausgestellt werden: „In Ecclesia ea tantum consuetudo a *communitate christiana introducta* vim legis habet, quae a legislatore approbata fuerit, ad normam canonum qui sequuntur“; Schema tibri I (Anm. 21) c. 24 (Hervorhebung von mir); vgl. DENIS (Anm. 62) 740 f.

<sup>65</sup> PUZA, Prüfung (Anm. 3) 96; MÜLLER, Das Gesetz (Anm. 38) 9, 11; W. AYMANS, Die Quellen des kanonischen Rechtes, in: *La norma I* (Anm. 1) 502; FERNÁNDEZ (Anm. 63) 748.

<sup>66</sup> Diese Frist soll auf 20 Jahre herabgesetzt werden; siehe Anm. 68.

<sup>67</sup> In der Regel wird der kirchliche Gesetzgeber von der zunächst (objektiv oder auch subjektiv) gesetzeswidrigen Übung nichts wissen und sich deshalb nicht bemüht fühlen, dagegen einzuschreiten (ein solcher Einspruch würde den Fristenlauf unterbrechen). Aus gegebenem Anlaß wird dann eines Tages (z. B. auf dem Gerichtsweg) festgestellt, daß die Übung inzwischen zu objektivem Recht erstarkt ist und damit das entgegenstehende Gesetz außer Kraft gesetzt hat; vgl. WEIGAND, Gewohnheitsrecht (Anm. 61) 93; FERNÁNDEZ (Anm. 63) 757–765.

Nichteinhaltung wenigstens *stillschweigend zustimmt*<sup>68</sup> oder sie *duldet*<sup>69</sup>. Eine solche Duldung kann verschiedene Gründe haben:

a) Der Gesetzgeber ist sich von Anfang an unsicher, ob seine Anordnung hinreichend zweckmäßig ist. Die Reaktion der Gemeinschaft bestärkt ihn in seinen Zweifeln, so daß er nicht auf der Gesetzesbeobachtung besteht<sup>70</sup>.

b) Der Gesetzgeber verfehlt trotz bester Absicht und Bemühung die wirklichen Lebensbedingungen der betroffenen Gemeinschaft. Die Nichtaufnahme zeigt ihm, daß seine Verfügung in dieser Situation unvernünftig ist<sup>71</sup>.

c) Der Gesetzgeber ersieht aus der nicht mehr erfolgenden Beachtung des Gesetzes, daß es inzwischen überflüssig oder gar schädlich geworden ist, weil der angestrebte Zweck entfallen ist oder die Verhältnisse der Adressaten sich geändert haben<sup>72</sup>.

Sobald die vom Gesetzgeber tolerierte Ablehnung eines Gesetzes durch die ganze Gemeinschaft oder ihre Mehrheit bejaht wird und als solche feststeht, ist das Gesetz aufgehoben<sup>73</sup> oder entsprechend der Nichtübung abgeändert<sup>74</sup>.

## 2.2 Theologische Begründung

Die theologische Grundlage für die Rezeption bildet die *Communio-Struktur* der Kirche, die als ganze aus der gläubigen Antwort auf den gnadenhaften Anruf Gottes

<sup>68</sup> Vgl. Schema libri I (Anm. 21) c. 27: „Nisi a competenti legislatore, *consensu saltem tacite manifestato*, specialiter fuerit probata, consuetudo viginti iuri canonico contraria . . . vim legis obtinet tantum, si legitime per annos viginti continuos et completos servata fuerit“ (Hervorhebung von mir); dazu H. SCHMITZ, Die Gesetzessystematik des Codex Iuris Canonici Liber I–III, München 1963 (= MThS. K 18) 22 f.; RAHNER, Grundkurs (Anm. 32) 381; FORNÉS (ebd.) 750 f., 765–781.

<sup>69</sup> Die Duldung (Tolerierung) ist eine nach Abwägen des Für und Wider erfolgende Gestattungshandlung, die das der Regel Widersprechende zur Vermeidung eines größeren Übels als tragbar anerkennt; MÖRSDORF, Lehrbuch I (Anm. 1) 74, 166 f.

<sup>70</sup> Vgl. J. B. HARING, Die Lehre von der Epikie. Eine rechtswissenschaftlich-moraltheologische Studie, in: ThPQ 52 (1899) 595; P. LIPPERT, Aspekte zu einer „Theologie des Experiments“, in: GuL 45 (1972) 439–449; A. LAGIER, Sinn und Grenzen des Rechts in klausurierten Gemeinschaften, in: Ordenskorr. 14 (1973) 189 f.; POTZ (Anm. 58) 220–238.

<sup>71</sup> Vgl. HARING, Grundzüge (Anm. 63) 30; GRÜNDEL/RENDTORFF (Anm. 5) 472; MÜLLER, Das Gesetz (Anm. 38) 8 f.

<sup>72</sup> Vgl. J. NEUMANN, Über die Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen Grundgesetzes, in: Kath.-Theol. Fakultät an der Universität Tübingen (Hrsg.), Theologie im Wandel. FS zum 150jährigen Bestehen der Fakultät 1817–1967 I, München 1967, 416 f.; MOLINSKI (Anm. 31) 366 f.

<sup>73</sup> Z. B. die Const.Ap. JOHANNES' XXIII. „Veterum sapientia“ vom 22. 2. 1962, in: AAS 54 (1962) 129–135.

<sup>74</sup> SCHMITZ, Gesetzessystematik (Anm. 68) 23; MÖRSDORF, Lehrbuch I (Anm. 1) 117, 125 f.; MÜLLER, Rezeption (Anm. 60) 12 f., 18.

existiert<sup>75</sup>. In der Kirche sind alle Glieder vom Heiligen Geist belebt und gesandt, alle auf ihre Weise Träger, Bewahrer und Ausleger der Offenbarungsbotschaft (VatII LG 12, 1), haben alle teil an dem einen umfassenden Apostolat (LG 31, 1)<sup>76</sup>.

Die Kleriker stehen nicht über, sondern im Gottesvolk. Ihre qualifizierte Autorität und Verantwortung sind keine persönliche Auszeichnung, bringen ihnen keinen Vorteil hinsichtlich des eigenen Weges zu Gott. Ihre geistliche Vollmacht ist vielmehr ausschließlich zum Dienst in der Kirche bestimmt: Bischöfe, Priester und Diakone sollen kraft ihrer sakramentalen Ermächtigung die Mitgläubenden in der ungebrochenen Verbundenheit mit dem geschichtlichen und erhöhten Herrn erhalten und sie zum gemeinsamen Zeugnis für ihn befähigen<sup>77</sup>. Daher sind alle Verfügungen, welche die Bischöfe auf Grund ihrer Hirtenautorität bezüglich des Glaubens und der Disziplin treffen, wesentlich darauf angelegt, von den Gläubigen aufgenommen und angeeignet zu werden. Die verbindlichen Anordnungen finden erst ihre Vollendung, wenn sie in den Konsens der Kirchenglieder einmünden. Indem die Gläubigen den Weisungen ihrer Hirten zustimmen oder sie ablehnen, betätigen sie ihr allgemeines Priestertum<sup>78</sup>.

a) Was die *Verkündigung* betrifft, so können die Bischöfe nur das amtlich lehren, was der ganzen Kirche anvertraut ist, und sind die ersten in Pflicht genommenen Adressaten ihrer im Namen Christi vorgetragenen Botschaft<sup>79</sup>. In der alten Kirche galten nur jene Konzilien als ökumenisch, die als solche von der Gesamtkirche rezipiert wur-

<sup>75</sup> Vgl. G. ALBERIGO, Wahl-Konsens-Rezeption im christlichen Leben, in: Conc 8 (1972) 478–482; R. SCHNACKENBURG, Die Mitwirkung der Gemeinde durch Konsens und Wahl im Neuen Testament, in: Conc 8 (1972) 484–489; P. W. SCHEELE, Fragen zum christlichen Amt im Blick auf die kirchliche Rezeption, in: Cath 27 (1973) 388 f.; H. MÜLLER, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX., Amsterdam 1977 (= KStuT 29) 219 f.; FORNÉS (Anm. 63) 775–778; A. REY, Communication et renouveau institutionnel de l'église, in: Centre théologique de Meylan (Hrsg.), Pouvoirs et communication dans l'église, Paris 1979, 81–91; AYMANS, Begriff des Lehramts (Anm. 55) 426–429.

<sup>76</sup> Y. CONGAR, La „réception“ comme réalité ecclésiologique, in: RSPTh 56 (1972) 391–396; K.-W. MERKS, Zum moraltheologischen Anspruch kirchlicher Autorität, Mainz 1973, 250 f.; THILS (Anm. 63) 443–468; M. LÖHRER, Träger der Vermittlung, in: MySal I 545–555; K. LEHMANN, Verbindliche Lehraussagen und Geschichtlichkeit des Lebens der Kirche, in: US 31 (1976) 290–295; BÖCKLE, Glaube (Anm. 4) 106–112; POTZ (Anm. 58) 144 f., 147–157.

<sup>77</sup> AYMANS, Autorität (Anm. 33) 286–292.

<sup>78</sup> ALBERIGO (Anm. 75) 482 f.; KING (Anm. 60) 234; SOBAŃSKI, De theologicis praemissis (Anm. 4) 675; GARCIA BARBERENA (Anm. 57) 657–660.

<sup>79</sup> A. GRILLMEIER, Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart, in: ThPh 45 (1970) 345 f.; J. NEUMANN, Das synodale Prinzip bei diözesanen und pfarrlichen Gremien, in: Pastoraltheologische Informationen 5, Frankfurt 1977, 19–26; B. WELTE, Die philosophisch-theologische Problematik (im Fall Küng), in: HerKorr 34 (1980) 80; H. J. POTTMEYER, Wann ist die Kirche unfehlbar?, in: Paulinus vom 20. 1. 1980, Nr. 3, S. 10.

den<sup>80</sup>. Das Zweite Vaticanum verzichtete bewußt auf unmittelbar letztverbindliche Aussagen und vertraute von vornherein darauf, durch überzeugende Argumentation die Zustimmung der Kirchengemeinschaft zu erlangen<sup>81</sup>. Nichtdefinitive amtliche Lehrentscheidungen, die keine Aufnahme bei den Gläubigen finden, können ihre Geltung verlieren oder inhaltlich modifiziert werden, wenn die Träger der hoheitlichen Verkündigung nicht auf ihrer Verbindlichkeit bestehen<sup>82</sup>.

b) In entsprechender Weise sind das besondere und das gemeinsame Priestertum bei der *Rechtsetzung* aufeinander bezogen. Wie die Gewohnheit durch die Zustimmung des Gesetzgebers gesetzesgleiche Kraft erhält (c. 25), so erlangt das Gesetz durch die Rezeption von seiten der Gläubigen seine volle Wirkmächtigkeit<sup>83</sup>.

Nachdem das Erste Vaticanum definitiv erklärt hat, daß letztverbindliche päpstliche Entscheidungen „aus sich, nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche“<sup>84</sup> unabänderlich sind, kann die Rezeption zwar nicht als konstitutive rechtliche Bedingung für die Geltung der Kirchengesetze angesehen werden. Denn die Konzilsaussage bezieht sich auf die formale Autorität des Papstes, die auch in der Gesetzgebung wirksam wird. Die Aufnahme von Kirchengesetzen begründet also nicht erst deren Verpflichtungskraft, sondern setzt diese schon voraus<sup>85</sup>.

Andererseits hat die Rezeption aber auch nicht bloß deklaratorische Bedeutung in dem Sinn, daß sie die Geltung der Gesetze lediglich veranschaulicht. Vielmehr gewinnt ein Gesetz erst seine ganze prägende Kraft, wenn es von den Gläubigen frei aufgenommen und in gemeinsamer Bezeugung vollzogen wird. Die Aufnahme ist keine einseitige

---

<sup>80</sup> H. JEDIN, Konzil, in: LThK<sup>2</sup> VI 526; H. LAIS, Konzil theologisch, in LThK<sup>2</sup> VI 531; L. STAN, Über die Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Konzile seitens der Kirche, in: Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.), Konzile und die ökumenische Bewegung, Genf 1968 (= Stud. des Ökum. Rates 5) 72–80; GRILLMEIER (ebd.) 330, 340 f.; SCHEELE (Anm. 75) 390; W. HRYNIEWICZ, Die ekklesiale Rezeption in der Sicht der orthodoxen Theologie, in: ThGl 65 (1975) 251–256; H. J. SIEBEN, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 15, 53–55, 178–181, 185 f., 277, 290, 293 f.; 306–343, 515 f.

<sup>81</sup> GRILLMEIER (ebd.) 351; ALBERIGO (Anm. 75) 482; A. BRANDENBURG, Ein wichtiger ökumenischer Begriff ist neu zu bedenken: Rezeption, in: Pastoralblatt 25 (1973) 358 f.; POTZ (Anm. 58) 167–169, 172–181.

<sup>82</sup> AYMANS, Begriff des Lehramts (Anm. 55) 427 f.

<sup>83</sup> GARCÍA BARBERENA (Anm. 57) 665.

<sup>84</sup> DS 3074.

<sup>85</sup> GRILLMEIER (Anm. 79) 345–347; MÜLLER, Rezeption (Anm. 60) 16–18. – Eine darüber hinausgehende Mitgesetzgebungskompetenz aller Gläubigen, wie sie etwa POTZ (Anm. 58) vertritt, der in dem promulgierten Gesetz lediglich ein „vorgegebenes Lösungsmodell“ (271), eine „Norm mit vorläufiger Offenheit“ sehen will, die erst „im Lebensvollzug des Volkes Gottes unter Zusammenwirken mit dem Lehramt“ zu einer wirklich verpflichtenden Weisung konkretisiert wird (269), dürfte wohl nicht nur an den Erfordernissen der Rechtssicherheit, sondern vor allem an der jeweils eingearbeiteten Christusunmittelbarkeit und -repräsentation, an der qualitativ verschiedenen, sakramental begründeten Rolle des gemeinsamen und des besonderen Priestertums in der Kirche eine unübersteigbare Grenze finden.

Unterwerfung, sondern ein *schöpferisches Empfangen* und *Mitgestalten*<sup>86</sup>. Durch die Rezeption bekundet die vom Heiligen Geist geführte Gemeinschaft, daß die Anordnung wirklich der Auferbauung der Kirche dient (vgl. 2 Kor 13, 10). Umgekehrt bringt die Zurückweisung eines Gesetzes zum Ausdruck, daß dieses der kirchlichen Sendung nicht förderlich ist, weil ihm die von der kanonistischen Rechtstheorie geforderten Wesensqualitäten abgehen<sup>87</sup>.

#### IV. Rechtsmittel gegen Kirchengesetze

Der CIC erwähnt keine Rechtsmittel gegen unzulängliche Gesetze. In der Kirchenrechtswissenschaft sind aber solche Rechtsbehelfe unbestritten.

##### 1. Bischöfliches Remonstrationsrecht

Sehen die Bischöfe voraus, daß die Aufnahme eines päpstlichen Gesetzes seitens der Gläubigen Schwierigkeiten bereiten wird, sind sie berechtigt und verpflichtet, frühzeitig beim Apostolischen Stuhl begründeten Einspruch einzulegen. Dieser hat aufschiebende Wirkung; das Gesetz erlangt für die Teilkirche, deren Bischof vorstellig geworden ist, zunächst keine Geltung<sup>88</sup>.

##### 2. Christliches Grundrecht der Gegenvorstellung

In gleicher Weise haben die Gläubigen das Recht, gegen Gesetze ihres Bischofs bei diesem oder beim Apostolischen Stuhl Gegenvorstellungen zu erheben<sup>89</sup>. Somit erweist sich die kirchliche Gesetzgebung als ein bipolarer Prozeß, an dem sowohl der Gesetzgeber wie auch die Gemeinschaft aktiv beteiligt sind.

<sup>86</sup> MÖRSDORF, Lehrbuch I (Anm. 1) 561; SCHEELE (Anm. 75) 389; AYMANS, Quellen (Anm. 65) 502.

<sup>87</sup> Um solchen verfehlten Anordnungen soweit wie möglich vorzubeugen, sind die kirchlichen Gesetzgeber gehalten, bei der Entscheidungsfindung alle spontanen oder institutionalisierten Möglichkeiten der Information und Beratung wahrzunehmen, die helfen können, den besonderen Verhältnissen und Gewohnheiten der betroffenen Gemeinschaften Rechnung zu tragen; vgl. CONGAR, La réception (Anm. 76) 396–401; SCHILLEBECKX (Anm. 4) 220–224.

<sup>88</sup> SCHMITZ, Gesetzssystematik (Anm. 68) 16 f.; PUZA, Prüfung (Anm. 3) 96 f., 107–113; POTZ (Anm. 58) 103, 114 f., 117, 239–241; W. SCHULZ, „Wo kommen wir denn hin, wenn alle...“ – Kirchenrechtliche Überlegungen zu einem nicht kodifizierten Ordnungsprinzip, in: ThG 69 (1979) 16 f. – K. HOFMANN (Die Rechtsmittel gegen Gesetzgebung im kanonischen Recht, in: ThQ 116, 1935, 297–308) bestreitet den Suspensivcharakter des Einspruchs.

<sup>89</sup> MÖRSDORF, Gesetz (Anm. 3) 825; R. PUZA, Communicatio, in: La norma I (Anm. 1) 528–535; LISTL (Anm. 3) 65.



## Diasporakirche als sacramentum mundi

Karl Rahner und die Diskussion um Volkskirche – Gemeindekirche

Die Auseinandersetzungen um das Thema „Volkskirche – Gemeindekirche“, wie sie im Gefolge von Karl Rahners „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ (Freiburg i. Br. 1972) sowie N. Greinachers und F. Klostermanns Thesen zur „Gemeindekirche“ um die Mitte der siebziger Jahre entstanden waren<sup>1</sup>, scheinen abgeklungen zu sein. Die jüngsten Wortmeldungen zu diesem Problem ziehen vorsichtige Bilanz<sup>2</sup> oder führen das Thema weiter, indem sie die französische Diskussion um Volkskatholizismus und Volksreligion einbeziehen<sup>3</sup>.

Karl Rahner dürfte einer der ersten gewesen sein, der im deutschsprachigen katholischen Bereich die These von der Diasporasituation der Kirche und dem Ende der Volkskirche aufstellte und etwa ab 1965 mit wachsendem Nachdruck den „Übergang von der Volkskirche zur Gemeindekirche der freiwillig Glaubenden“ betonte. Dieses wichtige Thema seiner pastoralen Theologie bildet den Brennpunkt, in dem zahlreiche Thesen Rahners zur kirchlichen Gegenwartssituation und Kirchenreform zusammenreffen. Es ist noch in seinem neuesten Band der „Schriften zur Theologie“ (STh XIV, 1980) einer der Kernpunkte seiner „Sorge um die Kirche“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Den Aussagen Rahners zur „Kirche der kleinen Herde“ in „Strukturwandel der Kirche . . .“ wurde heftig widersprochen u. a. von P. NORDHUES (Die Gemeinde hier und jetzt, ThGl 63, 1973, 361–370), K. FORSTER (Volkskirche oder Entscheidungskirche?, in: H. FLECKENSTEIN u. a. (Hgg.), Ortskirche – Weltkirche, Würzburg 1973, 488–506) und H. SCHILLING. Schillings „Kritische Thesen zur ‚Gemeindekirche‘“ (Diakonia 6, 1975, 78–99) lösten in jener Zeitschrift eine heftige Diskussion aus (a. a. O. 106–120; 192–206), die u. a. von K. E. Apfelbacher und N. Mette aufgegriffen wurde: K. E. APFELBACHER, Reform zwischen Utopie und Getto. Über die neuere Diskussion zum Thema Gemeindekirche, in: HK 29 (1975) 515–522; N. METTE, Volkskirche. Eine Problemanzeige, in: StdZ 195 (1977) 191–205.

<sup>2</sup> W. ZAUNER, Prinzip Gemeinde?, in: Diakonia 11 (1980), 361–364; vgl. auch: N. BROX, Frühchristliche und heutige Nöte mit der christlichen Gemeinde, a. a. O. 364–384; Lebendige Seelsorge 31 (1980), Heft 6 (Dez.) (Thema: Ortsspezifische Pastoral); W. LUCK, Die Volkskirche. Kirchenverständnis als Norm kirchlichen Handelns, Stuttgart 1980.

<sup>3</sup> B. A. WILLEMS, Volkskirche und Authentizität des Glaubens, in: Unterwegs zur Einheit (FS für H. Stirnimann), Freiburg (Schweiz) 1980, 551–569.

<sup>4</sup> Die wichtigsten Veröffentlichungen Rahners zu diesem Thema: 1953: Die Chancen des Christentums, in: ders., Das freie Wort in der Kirche, Einsiedeln 1953, 37–78.

1954: Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: ders., Sendung und Gnade (1959), Innsbruck 1961, 13–47.

1954: Der Christ und seine ungläubigen Verwandten, STh III, 419–439, bes. 423 f.

## Ursprünglicher Ort des Themas

Um Rahners Position adäquat zu begreifen, scheint es notwendig, zu den oft vergessenen Ursprüngen dieses Themas zurückzugehen, die nun schon fast 30 Jahre zurückliegen, um von hier aus den ursprünglichen Ort und Kontext von Rahners Intention in den Blick zu bekommen.

Der erste wichtige Aufsatz, der das Stichwort von der „Diasporasituation der Kirche“ aufwirft und geschichtstheologisch begründet, stammt aus dem Jahre 1953. Er erschien unter dem Titel „Auf verlorenem Posten?“ in „Wort und Wahrheit“ 8 (1953) 165–177 und wurde noch im gleichen Jahr unter dem Titel „Die Chancen des Christentums“ in das Büchlein „Das freie Wort in der Kirche“ aufgenommen (danach die Zitate).

Bereits die Titel der beiden Fassungen zeigen den Zusammenhang, in dem das Thema „Volkskirche – Freiwilligkeitskirche“ bei Rahner zum erstenmal auftaucht. Es geht ihm nicht zuerst darum, eine pastorale Strategie zu entfalten oder ein Ideal von Gemeinde zu entwickeln. Vielmehr wollte er ein Wort des Glaubens in die Situation der Kirche hineinsprechen, die er damals vorfand. Es war das Gefühl, „auf verlorenem Posten“ zu stehen. Die Kirche in der Welt und im christlichen Europa schien unaufhaltsam zu schrumpfen, Deutschland zum Missionsland zu werden<sup>5</sup>. „Wir leben in einem Heidenland mit christlicher Vergangenheit und christlichen Restbeständen“ (42). Alle pastoralen Anstrengungen schienen wie ein Stemmen gegen die fallende Wand.

1960: Über die heilsgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche, Sendung und Gnade, 88–126, bes. 108 ff.

1965: Der Christ in seiner Umwelt, STh VII, 91–102.

1966: Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, STh VIII, 409–425, bes. 419–422.

1966: Handbuch der Pastoraltheologie (= HPTh), Bd. II/1, darin: Der Übergang von der Volkskirche zur Gemeindekirche (zus. mit N. Greinacher), 230–233; Die Chance für einen personalen Glaubensvollzug, 245–247.

1967: Perspektiven für die Zukunft der Kirche, STh IX, 541–557, bes. 542–548.

1968: Die missionarische Sendung des einzelnen Christen in der Begegnung mit dem Ungläubigen, in: HPTh III, 672–678.

1969: Kirche der kleinen Herde, in: HPTh IV, 751–753.

1972: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br.

1973: Marsch ins Getto?, München, 136–138, 141–143.

1977: Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft, STh XIV, 319–332.

1977: Strukturwandel der Kirche in der künftigen Gesellschaft, STh XIV, 333–354.

(Lit. Rahners zur distanzierten Kirchlichkeit s. u. Anm. 28, Lit. zu Gemeinde und Gemeindekirche s. u. Anm. 37).

<sup>5</sup> A. a. O. 41. Rahner ist hier beeinflusst von: H. Godin – Y. Daniel, *La France, pays de mission*, Paris 1943. Er selbst äußert allerdings später Zweifel an der Berechtigung dieser Bezeichnung (s. Sendung und Gnade, 27).

Das epochenmachende Werk „*La France, pays de mission*“ beschreibt weite Teile Frankreichs als Missionsgebiete, das Christentum darin als Getto. Hier ist wohl die Anregung für die entsprechenden Thesen Rahners und der Ursprung unseres Themas zu suchen, weniger dagegen in der traditionsreichen deutschen protestantischen Diskussion um die Volkskirche.

Nicht nur, daß ein solcher Defätismus lähmend wirkte, er war auch eine Herausforderung an den Glauben. Es schien nicht nur für die Gegner des Christentums erwiesen, es war auch für seine Verfechter ein Ärgernis und Glaubensproblem, daß das Christentum offenbar seine Kraft verloren hatte, daß es am Ende schien.

Als eine befreiende Hilfe in dieser pastoralen Situation und als Antwort des Glaubens auf dieses Ärgernis ist Rahners These von dem heilsgeschichtlichen „Muß“ der Diasporasituation zu verstehen. Dieser Rahmen darf bei Rahners Aussagen zu „Volkskirche und Gemeindekirche“ nie vergessen werden.

Die Antwort Rahners<sup>6</sup> versucht zu trennen zwischen dem Schwinden von Christlichkeit bzw. heilshaftem Glauben und der Abnahme einer geschichtlich bedingten Stellung der Kirche und ihres gesellschaftlichen Einflusses. Daß letzterer abnimmt, braucht noch kein Indiz für ein Abnehmen von Religiosität und Christlichkeit zu sein<sup>7</sup>, ja dies ist aus *theologischen* Gründen sogar zu erwarten. Um dies zu begründen, bringt Rahner hier erstmals seine theologisch-apriorische Ableitung der Diasporasituation (56–59): Die Kirche und das Christentum werden nach den Worten des Evangeliums bis zum Ende der Zeiten ein Gegenstand des Widerspruchs sein, und zwar mit Notwendigkeit: in einem heilsgeschichtlichen Muß, in dem trotz der Schuld der Menschen der Wille Gottes zur Erscheinung kommt. Dieser Widerspruch konnte zu einer Zeit, wo die Kirche auf den abendländischen Kulturkreis beschränkt war, von außen kommen; aber jetzt, wo die Kirche universal geworden ist und es kein Außen mehr gibt, kann er nur noch von innen kommen. „In dem Augenblick, da sie sich anschickt, Kirche *aller* Heiden zu werden, beginnt sie auch, Kirche überall *unter* Heiden zu werden“ (58).

Doch glaubt Rahner, daß die Tendenz der gegenwärtigen Entchristlichung sich nicht in infinitum fortsetzt, sondern eine Art „Pubertätskrise des kollektiven Bewußtseins“ (68) darstellt. Die „Chancen des Christentums“ stehen, auch empirisch gesehen, für die *weitere* Zukunft durchaus günstig, wie Rahner in einer überzeugenden Analyse begründet (69–78).

Der ganze Aufsatz „Die Chancen des Christentums“ ist ein einziges Plädoyer des Glaubens „wider die Resignation in der Kirche“. Er zeigt zum erstenmal jenen bemerkenswerten „langfristigen geschichtstheologischen Optimismus“ Rahners, der mit der Mitte seiner Theologie zusammenhängt: der Sicht der Auferstehung Jesu als des Ereignisses, mit dem die Geschichte der Welt grundsätzlich schon zum Positiven hin entschieden ist – einer Sicht, wie sie etwa in der Osterpredigt „Glaube, der die Erde liebt“<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Dabei kann die erste und wichtigste Antwort Rahners für unseren Zusammenhang außer acht bleiben: die Erinnerung daran, daß christliche Hoffnung mehr ist als ein Ausrechnen von Chancen, daß sie Vertrauen auf die Macht und Gnade Gottes ist, obwohl die Anzeichen dagegen zu sprechen scheinen (49–54). Vgl. auch STh XIV, 323–325 (Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft, 1977).

<sup>7</sup> Hier findet sich bei Rahner bereits die später von den Befürwortern der Volkskirche betonte Unterscheidung von Religiosität und Kirchlichkeit, allerdings in einem etwas anderen Sinn.

<sup>8</sup> 1950; in: Glaube, der die Erde liebt, Freiburg i. Br. 1966, 63–68; = Kleines Kirchenjahr, München 1954, 84–92.

oder in Rahners Arbeiten zur christologischen Deutung der Evolution zum Ausdruck kommt.

Ein Jahr nach dem Aufsatz „Chancen des Christentums“ hielt Rahner 1954 auf einer Tagung der katholischen Publizisten ein Referat „Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt“<sup>9</sup>. Es bildet zusammen mit dem eben besprochenen Aufsatz das Fundament und den Hintergrund für alle späteren Aussagen Rahners zu unserem Thema.

Das Neue ist die Stoßrichtung dieses zweiten Aufsatzes. Es geht nun nicht mehr zuerst darum, in einer Situation des unaufhaltsamen Verlustes und der Resignation Mut zu machen (*unter anderem* auch durch den Hinweis auf die verfügte Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit der Diasporasituation). Die Diasporathese steht jetzt völlig im Mittelpunkt des Aufsatzes. Dessen Ziel ist es, den Widerspruch zwischen geforderter Diasporasituation und der Gettomentalität der damaligen Kirche zu brandmarken und die konkreten Konsequenzen aufzuzeigen, die ein Ernstnehmen der Diasporasituation mit sich bringen müßte.

Der Aufsatz leistet nichts Geringeres, als daß er auf pastoral-praktischem Gebiet eine vergleichbare Absetzung von der herrschenden Einstellung vollzieht, wie Rahners theoretische Aufsätze sie von der herrschenden Schultheologie vollzogen und über sie hinausführten. Wie Rahners transzendente Theologie nach Metz am fruchtbarsten war, „solange sie sich an ihren eigenen theologischen Gegnern abarbeitete“<sup>10</sup>, so ist auch Rahners Diasporathese dort am fruchtbarsten und über jeden Streit erhaben, wo sie gegen die Mentalität und das System der pianischen Epoche ankämpft und programmatisch einen Weg aus der Enge des damaligen Katholizismus weist.

In diesem Katholizismus wird das Christentum auf einen bestimmten kulturellen Stil und ein Milieu eingengt (42 f.). Dieser Stil ist der Lebensstil von vorgestern, und jenes Milieu ist ein Getto. Rahner entwickelt hier erstmals den theologischen Begriff des Gettos (38 f.). Eine Gettomentalität, die sich von der Gesellschaft, soweit sie nicht-christlich ist, abkapselt, ist hier der genaue Gegenbegriff zur Diasporamentalität, die durch Offenheit zu den Nichtchristen gekennzeichnet ist<sup>11</sup>. Die Diasporasituation annehmen heißt dann: aus der rückständigen katholischen Sonderwelt ausbrechen und Anschluß finden an das Denken und die Kultur der Zeit. Dies vor allem darum, weil das Christentum bis zur Unkenntlichkeit entstellt ist, wenn es so mit einer fragwürdigen engen Gettomentalität amalgamiert erscheint: „Kein Wunder also, wenn die, die draußen sind, das Christentum mit diesem Getto identifizieren und nicht in dieses Getto einzie-

<sup>9</sup> Sendung und Gnade (1959), <sup>3</sup>Innsbruck 1961, 13–47.

<sup>10</sup> Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 12.

<sup>11</sup> Dies ist darum hervorzuheben, weil später in der Diskussion um Volks- und Gemeindekirche gerade umgekehrt die Volkskirche als offene Kirche, die Gemeindekirche aber als zumindest der Tendenz nach gettohaft hingestellt wurde (darauf wird noch eingegangen werden).



hen wollen, und Gnade Gottes ist es, wenn einer die Kirche doch erkennt als das Haus Gottes, wenn sie auch vollgestopft ist mit Steckerlgotik und anderem kleinbürgerlich reaktionären Material“ (39).

Auf der anderen Seite kann man in dem gleichen Aufsatz gegensätzliche Linien finden. Es verträgt sich auf den ersten Blick schwer mit der Charakterisierung als Getto, wenn die bisherige Kirche als „Massenkirche aller“ (35), als „Volksmassenkirche, zu der von vornherein alles gehört“ (34), bezeichnet wird. Annahme der Diasporasituation bedeutet dann ein Aufgeben dieses Anspruchs auf alle; es heißt, aufzugeben, „möglichst *alle* zu taufen, möglichst *alle* noch zu trauen und zu versehen (auch dort, wo es im Grunde nur ein Sieg der Tradition . . . , nicht aber echten Glaubens und innerer persönlicher Überzeugung ist)“ (44). Ja, „die Kirche der Diaspora hat *soziologisch* den Charakter der ‚Sekte‘<sup>12</sup> . . . mit den Vorteilen dieser Tatsache und mit der Pflicht, die Gefahren dieser Tatsache immer neu zu überwinden“ (34). Sie kann damit auf kulturellem, erzieherischem, politischem Gebiet nicht mehr die Bedeutung haben wie früher (34 f.). Der „Rückzug der Kirche aus der Politik“ (21) hat in der Zeitsituation am Ende der Neuzeit seinen tieferen Grund.

Scheinbar gibt Rahner hier den Befürchtungen derer recht, die die Freiwilligkeits- und Gemeindekirche wegen sektenhafter Enge und gettohaften Rückzugs aus der Gesellschaft ablehnen und in der Volkskirche noch am ehesten die Offenheit für alle gewahrt sehen.

Die Versöhnbarkeit, ja dialektische Zusammengehörigkeit dieser beiden Aussagestränge in Rahners frühem Aufsatz wird im Verlauf dieser Untersuchung noch deutlicher werden. Doch sei hier schon folgendes hervorgehoben:

Die Kirche, die Rahner damals im Auge hatte, war in der Tat weithin zugleich Massenkirche und Getto. Sie war, was Kultur und Milieu angeht, ein Getto. Doch *in* diesem Getto und Milieu war sie die „Massenkirche aller“, der man auf Grund von Geburt und Tradition angehörte, so wie man ungefragt einem Volk angehört. Das Wort „Volksmassenkirche“, das Rahner hier verwendet, bringt deutlicher als das erst viel später von ihm verwendete „Volkskirche“ zum Ausdruck, daß Rahner „Volk“ nicht primär im Sinn von „Nation“, sondern im Sinn von „Masse“ gebraucht.

So ist Rahners scheinbar gegensätzliche Stoßrichtung in Wirklichkeit kein Widerspruch. Er glaubt, daß der Katholizismus einerseits aus der engen Sonderwelt ausbrechen und Anschluß an Kultur und Lebensgefühl der Zeit finden müsse, daß er andererseits aber mutig sich selbst als eine Teilgruppe in einer pluralistischen Gesellschaft verstehen solle und den Traum vom christlichen Abendland und einer homogenen christlichen Gesellschaft mit entsprechendem Einfluß der Kirche endgültig zu verabschieden habe. Denn das Christentum ist Sache der freien Entscheidung, die es daher auch ande-

---

<sup>12</sup> Der Ausdruck wird später von Rahner korrigiert und differenziert, vgl. z. B. Strukturwandel, 32 f.



ren Gruppierungen in der Gesellschaft zugesteht, und nicht Sache eines besonderen Milieus und einer Sonderkultur, die es vielmehr mit allen in der Gesellschaft teilt.

### Von der Volkskirche zur Kirche der freiwillig Glaubenden

Es fällt auf, daß Rahner nach den ersten Aufsätzen von 1953 und 1954 elf Jahre lang das vorliegende Thema nicht mehr berührt<sup>13</sup>, bis mit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils die Zeit für Rahners vorwärtsweisende Ideen reif geworden schien. Erst jetzt (1965) taucht programmatisch der Ausdruck „Volkskirche“ und die These des Wandels „von einer Volkskirche in eine Glaubenskirche“ auf (STh VII, 95).

In Rahners Gebrauch des Wortes „Volkskirche“ verbinden sich zwei Aspekte, die Rahner selbst meines Erachtens nicht deutlich genug unterscheidet. Der eine Aspekt hebt auf die öffentliche Stellung der Kirche in Staat und Gesellschaft ab. Volkskirche würde heißen, daß die Gesamtgesellschaft sich traditionell christlich verstanden hat und offiziell noch weitgehend so versteht und daß von daher der Kirche (bzw. den Kirchen) eine gesellschaftliche Stellung zugewachsen ist, die sich in staatsrechtlich abgesicherten Vorrechten und Einflußmöglichkeiten konkretisiert.

Der zweite Aspekt von Volkskirche dagegen ist fundamentaler und allgemeiner. Auch in einer Gesellschaft, wo die Kirche keinerlei staatliche Unterstützung genießt und vielleicht eine Minderheit bildet, kann man von Volkskirche sprechen, wenn es ein kirchliches Milieu gibt, wo man in das Christentum eher hineinwächst, als daß man sich frei dafür entscheidet. Volkskirche in diesem zweiten Aspekt könnte man als „Nachwuchskirche“ umschreiben. „Das Christentum wird aus einem Nachwuchschristentum ein Wahlchristentum<sup>14</sup>.“ Dieser Satz beschreibt am kürzesten den von Rahner anvisierten Wandel.

Damit ist auch bereits der andere Pol dieses Wandels genannt: die „Kirche der aus freiem personalem Entschluß Glaubenden“ (STh IX, 389), die „Glaubenskirche“ (STh VII, 95), „Gemeindekirche der Glaubenden, nicht Volkskirche eines gesellschaftlichen Komments, wenn auch diese beiden Größen an sich abstrakte Grenzwerte sind, die nie ‚chemisch rein‘ verwirklicht werden“ (STh IX, 543).

Man hat verschiedentlich bemerkt, daß die Vertreter der Freiwilligkeits- und Gemeindekirche sorgfältiger theologisch argumentieren, während die Vertreter der Volkskirche eher soziologisch-pragmatische Argumente ins Feld führen<sup>15</sup>. Dies gilt gewiß für Karl Rahner. Sein Plädoyer für die Freiwilligkeitskirche gründet in der theologischen Überzeugung, daß nur eine solche Kirche das Wesen des christlichen Glaubens

<sup>13</sup> Außer in einem Abschnitt eines Aufsatzes von 1960, Sendung und Gnade, 108 ff.

<sup>14</sup> Sendung und Gnade, 33.

<sup>15</sup> N. METTE, a. a. O. 191; J. DECLERCQ – E. HENAU, in: Tijdschrift voor Theologie 17 (1977) 349.

deutlich realisieren kann. Es ist ein Argument aus der Mitte der Theologie und nicht aus pastoralen Opportunitätsgründen. Und nur auf dieser Ebene könnte ihm begegnet werden.

Gewiß mag in den frühen Aussagen Rahners auch eine existentialistisch überspitzte Betonung des Glaubens als „einsamer Entscheidung“ mitspielen (vgl. etwa STh III, 315 f.; 1936). Doch sind Rahners Aussagen nicht mit einem solchen Hinweis abzutun. Wenn W. Kasper den Vertretern der Freiwilligkeitskirche vorhält, daß Liberalismus und Individualismus hinter diesem Konzept stünden, weshalb es eher als das späte Produkt einer westeuropäischen Entwicklung denn als zukunftssträchtiger neuer Ansatz zu betrachten sei<sup>16</sup>, dann trifft das für Rahner keineswegs zu. Rahner war es gerade, der immer wieder von dem unvermeidlichen Ende des Spätindividualismus und dem heraufkommenden Zeitalter eines „höheren Sozialismus“ sprach und Glaube wie Praxis der Kirche darauf einzustellen suchte. Rahners oft betonte Kirchlichkeit und die Tatsache, daß er sein Konzept einer Freiwilligkeitskirche mit „Gemeindekirche“ umschreibt, dürfte den Verdacht eines „Liberalismus und Individualismus“ bereits widerlegen. Wie realistisch Rahner den religiösen Akt auch durch soziale Einflüsse, Tradition, Institution usw. mitbestimmt sieht, ist etwa in „Sendung und Gnade“, 100, deutlich zu ersehen<sup>17</sup>.

Doch dies alles ändert nichts an der theologischen Tatsache, daß ein Akt, der nur den vorpersonalen Schichten des Menschen entstammt, der nur das Resultat von psychischen Mechanismen wie Suggestion, Gewöhnung, Nachahmungsinstinkt usw. wäre, noch kein Akt des heilshaften Glaubens, kein religiöser Akt ist<sup>18</sup>. Karl Rahner, der über Philosophie und Theologie der Freiheit nachgedacht hat wie kaum ein anderer heutiger Theologe<sup>19</sup>, weiß, „daß der *freie* Glaube rechtfertigt (und) das Heil von Gott durch Freiheit empfangen werden muß“ (Gnade als Freiheit, 59). Darum hätte eine Pastoral, die mit vorpersonaler Beeinflussung statistische Erfolge erzielt, in Wirklichkeit das Entscheidende nicht erreicht, wenn dieser freie Glaube nicht erreicht wäre.

Der tiefere Grund für die Bedeutung der Freiheit beim Glaubensakt liegt in Rahners Akzentuierung des Glaubens als Erfahrung. Für Rahner ist Glaube, sosehr er „vom Hören“ kommt, letztlich nicht nur Andemonstrieren einer Lehre von außen, sondern kommt aus der persönlichen Erfahrung Gottes und seines Geistes<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> W. KASPER, Elemente einer Theologie der Gemeinde, in: Lebendige Seelsorge 27 (1976) 289–298, hier 292.

<sup>17</sup> Vgl. auch: Zur Theologie der Macht, STh IV, 485–508; Gnade als Freiheit, Freiburg i. Br. 1968, 54–74.

<sup>18</sup> Vgl. Sendung und Gnade, 100 ff.

<sup>19</sup> Vgl. nur: Gnade als Freiheit, Freiburg i. Br. 1968.

<sup>20</sup> Wie sehr für Rahner die gesamte Botschaft des Christentums in der Erfahrung wurzelt und auf die (gnadenhafte transzendente) Erfahrung zurückgeführt werden kann, wurde in meiner Dissertation „Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner“, Freiburg i. Br. 1980 (Freiburger theologische Studien, 118. Bd.), zu zeigen versucht (137–200, ferner 307–312).

Die Option Rahners für eine „Kirche der frei und personal Glaubenden“ ist nicht nur aus dem Wesen des Glaubens und der religiösen Erfahrung heraus zu verstehen, sondern hat auch und vor allem eine zeitgeschichtliche Komponente: In der säkularisierten Welt, in der der Glaube nicht mehr durch die öffentliche Meinung gestützt und getragen wird, kommt alles darauf an, daß der Christ eine persönliche religiöse Erfahrung gemacht hat, die seinen Glauben trägt und aus der er hervorwächst<sup>21</sup>. In einer Zeit, wo die Chancen der Tradierung des Christentums durch Familie, Schule und Gesellschaft mehr und mehr schwinden<sup>22</sup>, in einer Situation des bedrohten Glaubens „ist die einsame Verantwortung des einzelnen in seiner Glaubensentscheidung in viel radikalerer Weise notwendig und gefordert, als dies früher der Fall war“ (STh XIV, 375).

#### Widerspruch zwischen „Freiwilligkeitskirche“ und „anonymem Christentum“?

Kirche als Gemeinschaft der freiwillig Glaubenden in einer säkularisierten Welt, in der Diaspora zwischen Ungläubigen und Andersdenkenden: Wird mit diesem Konzept nicht ein tiefgreifender Unterschied zwischen der christlichen Gemeinde und ihrer Umwelt aufgerichtet, der zu Rahners Schlüsselbegriff des „anonymen Christentums“ im Widerspruch steht? Es war vor allem K. Forster, der wiederholt hinwies auf die „merkwürdige Gegenläufigkeit, die sich bei den pastoralen Orientierungen selbst eines Theologen vom Range *Karl Rahners* einstellt, wenn er sich einerseits für eine künftige ‚Entscheidungskirche‘, andererseits für die Anerkennung ‚anonymer Christen‘ einsetzt<sup>23</sup>“.

Nun hat Rahner in der Tat von der Theorie der anonymen Christen her seine Diasporathese später in etwa korrigiert (HPTH III, 672 f.; 1968). Er definiert hier, was er genau meint, wenn er sagt, daß der Christ heute in einer Diaspora unter „Ungläubigen“ (Rahner setzt den Begriff in Anführungszeichen) lebt. „Ungläubig“ nennt er in diesem Zusammenhang den, der „die christlich-kirchliche Erscheinung und explizite lehrhafte und kultische Objektivation (des) Gnaden- und freien Rechtfertigungsgeschehens“ ablehnt, obwohl das ohne Schuld geschehen kann und dieser „Ungläubige“ vielleicht ein anonymer Christ ist. Von daher ist der Widerspruch zwischen dem Christen und dem „Ungläubigen“ vielleicht nur ein Widerspruch auf der Ebene des Kategorialen. Doch:

<sup>21</sup> HPTH II/1, 269–271: Die Notwendigkeit einer neuen Mystagogie; vgl. STh X, 49–51.

<sup>22</sup> So das Ergebnis von F. X. Kaufmanns soziologischer Analyse in: DERS., Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i. Br. 1979, 106.

<sup>23</sup> K. FORSTER, Pastoralsoziologische Beobachtungen zu kirchendistanzierter Religiosität, in: Lebendige Seelsorge 29 (1978) 225–235. Forster führt diese „Gegenläufigkeit“ an anderer Stelle auf die Aporie zwischen dem dogmatisch-sakramentalen und dem anthropologischen Ansatz in Rahners Ekklesiologie zurück, die M. Kehl in seiner Studie „Kirche als Institution“ (Frankfurt/M. 1976) herausgearbeitet hat (K. FORSTER, Gründe und Entwicklungsalternativen für eine kirchendistanzierte Religiosität, in: IKZ Communio 6 (1977) 540–555, hier 545 f.). Auf diesen Einwand und Kehls fundierte Studie müßte ausführlicher eingegangen werden, als es hier möglich ist. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Kehl selbst eine Versöhnung dieser beiden Ansätze vorlegt, die mir durchaus gelungen erscheint (Kehl, a. a. O. 232 ff.).

„Der ‚kategoriale‘ Widerspruch zwischen beiden ist und bleibt Schmerz und Stachel der ‚Mission‘“ (673).

Die Korrektur der Diasporathese besteht also darin, nun deutlicher zu machen (was Rahner auch früher schon implizit sagte, vgl. Sendung und Gnade, 44; 1954), daß der Gegensatz nur ein solcher auf der Ebene des Kategorialen ist, daß er von einer transzendentalen Gemeinsamkeit unterfangen sein kann. Weil Rahner implizit schon immer die Diasporathese mit der vom anonymen Christentum verband, hat er nie den Unterschied zwischen Diasporagemeinde und Umwelt als Unterschied von Gut und Böse gesehen. Dieses Freund-Feind-Denken war vielmehr genau die Mentalität des volksskirchlichen Gettos, gegen die Rahner schon im Aufsatz von 1954 ankämpfte (Sendung und Gnade, 22, 38 f.).

Wie sehr Freiwilligkeitskirche und anonymes Christentum nicht allein keinen Widerspruch bedeuten, sondern innerlich zusammengehören, ist aus Rahners Sicht der Kirche als *sacramentum mundi* zu ersehen (vgl. etwa HPTh I, 132–135; STh VIII, 337–349). Von diesem Grundbegriff der Rahnerschen Ekklesiologie her muß auch seine Position in der Frage „Volkskirche – Freiwilligkeitskirche“ verstanden werden. Die Kirche ist „Sakrament des Heils der Welt“ (vgl. LG 1, 9, 48): d. h., sie ist sakramentales Zeichen und geschichtliche Greifbarkeit der der Welt als *ganzer* angebotenen Heilsgnade. Wie im Sakrament die Gnade zur deutlichsten Erscheinung kommt, die auch außerhalb seiner gegeben ist, so auch bei der Kirche. Die Kirche ist, wie Rahner in einem Bild sagt, „der uniformierte Teil der Streiter Gottes“ (STh VIII, 343), deren Kennzeichen also in der Erkennbarkeit und geschichtlichen Greifbarkeit dessen besteht, was auch außerhalb ihrer, wenn auch nicht ohne sie, gegeben ist.

Von hier ergibt sich nun Rahners Idee einer Diasporakirche der personal Glaubenden. Gerade wenn die Kirche überall unter Nichtchristen zerstreut ist, kann sie für alle ihre Funktion des Heilszeichens und Sauerteigs der Welt wahrnehmen. Dieses Zeichen kann klein und doch sehr wirksam sein, seine Zeichenmächtigkeit hängt nicht unbedingt von seiner Größe ab, sondern von seiner Ausstrahlung. Nicht alle müssen Glieder der verfaßten Kirche sein, weil es Heil auch außerhalb ihrer gibt; aber die es sind, müssen die Gnade und das Heil, dessen Zeichen und Erscheinung die Kirche ist, für die Welt sichtbar machen. Dieser Zusammenhang von *sacramentum mundi* und Glaubenskirche wird von Rahner explizit hervorgehoben: „Denn sie (die Kirche) kann das geschichtliche Ursakrament des Heiles der ganzen Welt unter allen Völkern nur wahrhaft dann sein, wenn sie die Gemeinde der wirklich persönlich Glaubenden ist, und nicht allein durch die soziologische Mächtigkeit ihrer Institutionen“<sup>24</sup>.

Wie Rahner durch die Lehre von den anonymen Christen und der Kirche als *sacramentum mundi* ein früher verbreitetes Missionsideal relativierte, indem er die Heilsmöglichkeit auch außerhalb der verfaßten Kirche theologisch begründete, so relativierte

<sup>24</sup> HPTh II/1, 262 (Option für die Kirche der Glaubenden).



er auch das Ideal einer Volkskirche, das (und soweit es) möglichst alle als Mitglieder der Kirche vereinnahmen zu müssen glaubt.

### Kirchenzugehörigkeit und kirchendistanziertes Christentum

Wenn Kirche nach Rahner „Gemeinde der wirklich persönlich Glaubenden“ ist (s. o.), ergibt sich die Frage, wieweit man die Christen, die allem Anschein nach keine „wirklich persönlich Glaubenden“ sind, aber aus den unterschiedlichsten Motiven der Kirche angehören, theologisch zur Kirche rechnen und pastoral als Kirchenglieder behandeln darf und soll. Offenbar ist dann die Folgerung von H. Blasche konsequent: „Die Kirche wird zwar immer Kirche der Sünder sein, nicht aber sein darf sie, was sie heute weithin ist: Kirche der Ungläubigen“<sup>25</sup>.

Theologisch ist hier das Problem der Kirchenzugehörigkeit angesprochen<sup>26</sup>. Was zunächst die Frage der Kirchengliedschaft der Sünder angeht, hält Rahner mit der kirchlichen Lehre daran fest, daß die Sünder (auch solche, die der Gnade beraubt sind und verlorengehen) zur Kirche gehören<sup>27</sup>. Daraus folgt, daß die Tatsache des „Nicht-praktizierens“ allein kein Grund ist, solche Menschen von der Kirche auszuschließen. D. h., daß zur Kirche selbst und nicht nur zu den Objekten der Sorge der Kirche auch „die graue Schar der Müden, Gleichgültigen, Uninteressierten“ gehört (Sth IX, 564). Wer Rahner unterstellt, er trete für eine „Kirche der Reinen“ ein oder diese Konsequenz liege in der Linie seiner Gedanken, hat ihn gründlich mißverstanden. Rahner hat bereits in seiner ersten Stellungnahme zur Frage der kirchendistanzierten Christen<sup>28</sup> eine damals ungewohnt großzügige und realistische Haltung vertreten. „Keine Überforderung des Mannes im Religiösen“ lautet der Abschnitt, in dem er auf die große Zahl der kir-

<sup>25</sup> Diakonia 6 (1975) 194; ähnlich H. Erharter, a. a. O. 74.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Rahners frühen, aber noch immer wichtigen Aufsatz: Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“, Sth II, 7–94 (1947); ferner: Rahners Art. „Kirchengliedschaft“ in: LThK VI, 223–225, KTW 234–236, SM II, 1209–1215 = HThT IV, 159–164; vgl. auch den Sammelband: Das Problem der Kirchengliedschaft heute (Hg. P. Meinhold), Darmstadt 1979.

<sup>27</sup> Vgl. am ausführlichsten Sth VI, 304–308 (Kirche der Sünder).

<sup>28</sup> Der Mann in der Kirche (1956), in: Sendung und Gnade, 282–306, bes. 292–296.

Weitere Lit. Rahners zu kirchendistanziertem Christentum und außerkirchlicher Religiosität:

1966: Die außerkirchliche Religiosität (zus. mit N. Greinacher), in: HPTH II/1, 228–230; Der theologische Sinn der außerkirchlichen Religiosität, a. a. O. 253–256.

1967: Häresien in der Kirche heute? Sth IX, 453–478, bes. 460 ff.

1968: Die Antwort der Theologen, Düsseldorf, 9–27 (passim).

1969: Partielle Identifikation, Sth IX, 448–452.

1970: Zur Struktur des Kirchenvolkes heute, Sth IX, 558–568.

1972: Kirche der offenen Türen, und: Offene Kirche, in: Strukturwandel, 76–81, 100–108.

1973: Kirchliche und außerkirchliche Religiosität, Sth XII, 582–598.

1979: Was sollen wir der Kirche glauben? und: Praktische Kirchlichkeit, in: K. Rahner – K. H. Weger, Was sollen wir noch glauben?, Freiburg i. Br., 155–167, 175–186.

1980: Zur Situation des Glaubens, Sth XIV, 23–47.



chendistanzierten Christen in den romanischen Ländern hinweist und es eine „unbefangene christliche Mentalität“ nennt, wenn sie sich nicht vor die Alternative stellen lassen, entweder jeden Sonntag zur Messe zu gehen oder dem Christentum ganz abzuschwören (a. a. O. 294). In diesem Zusammenhang ist der falsche Eindruck abzubauen, als sei das Sonntagsgebot *das* Kriterium der Kirchenzugehörigkeit<sup>29</sup>. Dieses übliche Kriterium teilt ja „seltsamerweise“ die Katholiken nicht ein nach der Erfüllung eines göttlichen Gebotes, sondern nach der eines Kirchengebotes (STh IX, 565)<sup>30</sup>.

Die bisher behandelten Aspekte von „kirchendistanziertem Christentum“ kann man theologisch noch zu der Frage des „Sünders in der Kirche“ rechnen. Wie aber steht es mit der Kirchengliedschaft des Getauften, der seinen *Glauben* verloren hat? In seinen Artikeln zur Kirchengliedschaft unterscheidet Rahner nicht einfach zwischen Kirchenzugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit, sondern kennt (wie übrigens auch LG 13 bestätigt) verschiedene, abgestufte Beziehungen zur Kirche, weil die Kirche eine plurale Wirklichkeit ist. Zur vollen Kirchenzugehörigkeit hält er mit der kirchlichen Lehre drei Elemente (die drei „vincula“) für erforderlich: Taufe, Bekenntnis des Glaubens, Einheit mit der Kirche und ihrer Leitung (vgl. HThT IV, 162 f.). Wo also das Bekenntnis des Glaubens fehlt und dieses Fehlen äußerlich manifest wird, kann von einer wirklichen, vollen Kirchenzugehörigkeit auch beim katholisch Getauften nicht gesprochen werden.

So wäre es konsequent, wenn „die Kirchen von sich aus leichter den Mut und auch die institutionalisierten Mittel fänden und anwenden würden, deutlichere Unterscheidungslinien zu ziehen zwischen denen, die ihnen wirklich glaubend . . . angehören, und solchen, die nur durch ein gesellschaftliches Herkommen sich in etwa noch als . . . Mitglieder einer bestimmten Kirche betrachten“ (STh IX, 60 f.; 1968). Er verwendet in diesem Zusammenhang sogar das Wort vom „Gesundshrumpfen“ (61). Dies gilt besonders heute, wo auch den außerhalb der Kirche Stehenden durchaus Gnade und Heilsmöglichkeit zuerkannt wird und eine solche Trennung keinen Ausschluß vom Heil bedeutet<sup>31</sup>. Rahner setzt hier die Lehre von den anonymen Christen dazu ein, um die Grenzen des expliziten Christentums schärfer zu ziehen.

Doch diese „harte“ Auskunft Rahners ist nur die eine Seite seiner Antwort. Sie richtet sich besonders gegen solche, die in der Öffentlichkeit christliche Dogmen leugnen oder uminterpretieren und eventuell die Kirche zu unterwandern suchen<sup>32</sup>. In „Häresien in der Kirche heute?“ bestätigt er grundsätzlich das oben Gesagte (STh IX, 461,

<sup>29</sup> Ebd. Vgl. auch: Eucharistiefeier der Kirche und Sonntagspflicht des Christen, in: Chancen des Glaubens, Freiburg i. Br. 1971, 248–251; Das Sonntagsgebot in der Industriegesellschaft (1979), STh XIV, 238–247.

<sup>30</sup> Daß der Besuch des Sonntagsgottesdienstes jedoch ein wichtiger Indikator für die Einstellung zu Kirche und Christentum überhaupt ist, haben die Synodenumfragen deutlich gezeigt.

<sup>31</sup> Vgl. Knechte Christi, 23; STh IX, 544, 546.

<sup>32</sup> Vgl. Knechte Christi, 23. Alle diese Aussagen stammen aus den Jahren 1967–1970, also den Jahren des „Kritischen Katholizismus“ und eines radikalen Säkularismus und Horizontalismus.

469), weist aber dann darauf hin, daß nicht jedes Abweichen von der verbindlichen Kirchenlehre schon Häresie oder Unglaube ist. Zunächst, weil es durchaus eine legitime Differenz zwischen dem individuellen und dem kirchlichen Glaubensbewußtsein gibt (a. a. O. 462). Der Christ kann hier auswählen, das nicht Assimilierbare auf sich beruhen lassen, ohne es dezidiert zu leugnen, und sich selbstkritisch für weitere Entwicklung offen halten (463 ff.). So hält Rahner einerseits an der Glaubensforderung fest, andererseits nimmt er die Geschichtlichkeit und Entwicklung der Glaubenserkenntnis im einzelnen und in christlichen Gruppen ernst<sup>33</sup>.

Von der Kirche her gesehen ist daher die Feststellung, wo ein aus der Kirche ausschließender Unglaube vorhanden sei, in der heutigen Situation äußerst schwierig. Demnach gilt: „Die theologisch relevanten Grenzen der Kirchen und der Kirche sind dunkel und sicher sehr fließend“<sup>34</sup>.

Für die Pastoral zieht Rahner die Folgerung, die distanzierten Christen nicht als zentrifugale Randchristen zu betrachten, als „noch halbe Katholiken und Christen“, sondern sie positiv als zentripetale Christen zu werten, als „schon halbe Katholiken“, und so wiederum die Geschichtlichkeit ihrer religiösen Biographie ernst zu nehmen (STh IX, 564 f.). Die sogenannten „guten Christen“ haben keinen Grund, das Prestige solcher kirchlich distanzierten Christen zu drücken. „Diese ‚Randkatholiken‘ hören zum Teil auf, am ‚Rand‘ zu sein, wenn sie anders gesehen werden . . .“ (565). Die distanzierten und teilidentifizierten Christen<sup>35</sup> können unter Umständen humane und christliche Werte deutlicher leben als die kirchlichen Christen. Daher sind sie ein Anruf an die Kirche<sup>36</sup>.

Rahner hat zum Problem der „kirchlich distanzierten Christen“ von Anfang an und später zunehmend eine „liberale“ Haltung eingenommen, die sich meines Erachtens kaum von der der Verfechter einer Volkskirche unterscheidet. Die an die Vertreter der Gemeindekirche immer wieder gestellte Gretchenfrage, wie man es mit den distanzierten Christen halte, kann Rahner beantworten, ohne daß darin Rigorismus oder elitäres Denken aufscheint. Was ihn allerdings doch von anderen im Ergebnis ähnlichen Konzepten unterscheidet, ist die theologische Sorgfalt, mit der seine Thesen durchdacht und mit den theologischen Daten (etwa über die Notwendigkeit des Glaubens zur Kirchenzugehörigkeit) vermittelt sind.

<sup>33</sup> Am genauesten begründet ein neuer Aufsatz Rahners von 1980 theologisch die Praxis, auch Katholiken, die Einzeldogmen des Christentums ablehnen, noch unbefangen zur Kirche zu rechnen, wenn diese Ablehnung selber keine absolute ist. Bei dem hypothetischen und relativen Charakter des sich ständig überholenden Wissensstandes heute ist ein absoluter Glaubensassens zu allen Einzeldogmen subjektiv weit schwieriger als früher. Ein nur relativer Assens und selbst eine (nur relative) Ablehnung bestimmter Einzeldogmen auf der Ebene der Reflexion kann aber mit einer tieferliegenden absoluten Glaubenszustimmung konform gehen, wie Rahner ausführlich begründet (Zur Situation des Glaubens, STh XIV, 23–47).

<sup>34</sup> Strukturwandel, 77 (Kirche der offenen Türen).

<sup>35</sup> Vgl. dazu: Partielle Identifikation, STh IX, 448–452.

<sup>36</sup> Vgl. HPT II/1, 255 (dort von der außerkirchlichen Religiosität gesagt).

Das Stichwort „Gemeindekirche“<sup>37</sup> erscheint erst 1966 in HPTh II/1, 230–233, in einem Abschnitt, der zusammen mit N. Greinacher verfaßt ist. Von diesem dürfte Rahner jenes Wort übernommen haben<sup>38</sup>.

Man sollte bei Rahners Aussagen zu diesem Thema seinen frühen Aufsatz „Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip“ (1948; STh II, 299–337) nicht übersehen. Das Wort „Gemeindekirche“ wird dort noch nicht gebraucht; aber in seiner Stellung zum „Pfarrprinzip“ ist sowohl die Bejahung lebendiger Gemeinden wie auch die Warnung davor zu finden, Gemeinde mit Kirche gleichzusetzen und alle religiösen Aktivitäten durch die Gemeinde zu absorbieren.

Weil das Christentum sich in Zukunft immer weniger auf eine homogene christliche Gesellschaft stützen kann, muß es nach Rahner getragen werden durch eine christliche „Gemeinde, die konkret vorlebt, was mit Christentum eigentlich gemeint ist“ (Strukturwandel, 125). Soweit ist die These von der Gemeindekirche gewiß ohne Bedenken. Die (für viele) problematischen Punkte beginnen erst, wenn daraus Prioritäten abgeleitet werden und um der Gemeindekirche willen anderes zurückgestellt wird. Es sind vor allem folgende Punkte:

1. Da die konkrete Kraft der Kirche begrenzt ist, plädiert Rahner dafür, sich mehr um die zu kümmern, die für den „Marsch in die Zukunft der Kirche“ aufgeschlossen sind, und die anderen eventuell zurückzulassen, wenn es nicht anders geht (Strukturwandel, 53–55). Bei der „Umwandlung bisheriger Pfarreien in lebendige Basisgemeinden“ darf man solche Christen, die in die Gemeinde nicht integriert werden können (vielleicht, weil sie die höheren Anforderungen, die eine solche Gemeinde notwendig stellt, nicht erfüllen wollen), vernachlässigen, wenn es nicht anders möglich ist (a. a. O. 123 f.).

Hier fragt sich natürlich, wie diese Einstellung mit Rahners erwähnter Haltung den kirchlich Distanzierten gegenüber zu vereinbaren ist. Wenn dort kein Rigorismus zu spüren war, hier scheint er zu bestehen.

Zunächst muß gesagt werden, daß eine genuin christliche Haltung eben diese Spannung aufweist: Auf der einen Seite sind in der Gemeinde die Forderungen Jesu unge-

<sup>37</sup> Lit. Rahners zur Gemeindekirche:

1965: STh VII, 95–100 (das Wort „Gemeindekirche“ fehlt hier noch).

1966: HPTh II/1, 230–233.

1967: STh IX, 545–549.

1972: Strukturwandel, 115–130 (Kirche von der Basis her).

1974: Herausforderung des Christen, 64–75.

1975: STh XIV, 265–272.

<sup>38</sup> Vgl. N. GREINACHER, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft, Mainz 1966; N. GREINACHER – H. T. RISSE, Bilanz des Katholizismus, Mainz 1966; N. GREINACHER, Die Gemeindekirche als Sozialform der Kirche der Zukunft, in: Kirche in der Stadt, I, hg. v. Österreich. Seelsorgeinstitut, Wien 1967.

schmälert präsent zu halten<sup>39</sup>. Nur eine Kirche, die wenigstens in ihrem Kern brüderliche Gemeinschaft der persönlich Glaubenden ist, kann Zeichen und Sakrament des Heiles der Welt sein. Doch die gleiche Haltung des genuinen Glaubens fordert andererseits, daß man die „Christen auf dem Wege“ (Rahner), das „Christentum der Schwelle“ (Y. Congar) nicht hochmütig abschreibt, ihre individuelle Entwicklungsstufe ernst nimmt und sie nicht vor die Wahl des „alles oder nichts“ stellt. So kann in der Gemeindekirche, die Rahner im Auge hat, der einzelne unter verschiedenen Gemeindetypen auswählen. Denn eine Gemeinde ist nicht notwendig mit der Lokalpfarrei identisch, sondern kann aus freien Gruppierungen gebildet werden, die in Art und Grad ihrer „Forderungen“ sehr verschieden sein können. Und selbst wer zu keiner dieser Gemeinden ein Verhältnis findet, ist darum nicht „abgeschrieben“. Die Zugehörigkeit zur Kirche ist eben weiter als die aktive Mitarbeit in einer bestimmten Gemeinde, wie Rahner stets betont. Doch mit dem Aufbau einer Gemeinde so lange zu warten, bis ihre Lebensweise und die Forderungen Jesu in ihr von allen akzeptiert werden, hieße sie konkret unmöglich machen. So scheint die Lösung Rahners durchaus diejenige zu sein, die beide Pole am besten und realistischsten verbindet.

2. Man könnte noch ein weiteres Feld nennen, wo eine Gemeindekirche in der Spannung zwischen zwei Polen steht, die sie nicht einfach nach einer Seite hin auflösen kann (vgl. hierzu STh VII, 95–100): Auf der einen Seite soll sie eine brüderliche Gemeinschaft sein, die sich kennt und hilft. Auf der anderen Seite ist eine solche enge Gemeinschaft in einer andersdenkenden Umwelt immer in der Gefahr, eine Sekte zu werden, sich in ein Getto einzuschließen. Nach Rahner aber soll sie beides zugleich sein: die enge Gemeinschaft einer „kleinen Herde“, und doch offen nach außen und in echtem Kontakt mit der übrigen Gesellschaft lebend.

Dieser Punkt ist zusammen mit dem vorigen der Gegenstand der stärksten Kritik an dem Leitbild der Gemeindekirche. Nach H. Schilling paart sich hier „ein frommer Wunsch mit einem soziologischen Irrtum“ (a. a. O. 85). K. E. Apfelbacher fragt, ob die Gemeindekirchenkonzeption über Appelle hinaus Vorkehrungen treffen kann, um nicht in Intoleranz, Konformitätsdruck, Sektenenge und Gettomentalität zu fallen<sup>40</sup>.

Gewiß hat Apfelbacher recht, daß hier über Appelle hinaus strukturelle Vorkehrungen zu treffen sind. Doch scheint mir, daß eine Gemeindekirche nicht mit sozialpsychologischer Notwendigkeit zur Getto- oder Sektenkirche werden muß:

Zunächst: *Jedes* Konzept hat seine immanenten Gefahren bei sich, die im Fall der volksskirchlichen Situation ja nicht nur Gefahren sind. Auch Schilling spricht von „den Gesetzen der großen Zahl“, denen sich die Kirche bisher nicht entziehen konnte (a. a. O. 86), und Apfelbacher sieht in der Volkskirche genauso einen Konformitäts-

<sup>39</sup> H. R. SCHLETTE, in: *Diakonia* 6 (1975) 118.

<sup>40</sup> A. a. O. 518, vgl. 517. Vgl. auch die Kritik K. Lehmanns in: DERS., *Chancen und Grenzen der neuen Gemeindeftheologie*, IKZ Communio 6 (1977) 111–127.



druck wirken (a. a. O. 518). „Gerade die sogenannte Volkskirche erscheint oft als das Gegenteil einer ‚geöffneten‘ Kirche<sup>41</sup>.“

Es ist ja nicht so, als ob die Offenheit der Gemeindekirche ein gerade noch eben zugestandenes Merkmal wäre, das an sich gar nicht auf der Linie und in der Logik dieser Konzeption läge. Es war gerade die gettohafte Enge des volkskirchlichen Milieus, der Rahner die Kirche gegenüberstellte, die die Situation der pluralistischen Gesellschaft annimmt, die auf dem Freiwilligkeitsprinzip beruht und nicht mit staatlichen und gesellschaftlichen Druckmitteln arbeitet. Es ist erstaunlich, wie man einerseits Rahners Konzept einer Freiwilligkeitskirche als liberalistisch und individualistisch ablehnen und dann ausgerechnet in diesem Konzept einen Mangel an individueller Freiheit befürchten kann. Gerade die Kritik von beiden Seiten scheint doch zu bestätigen, daß in Rahners Konzept sowohl der Aspekt der Freiheit wie der der Gemeinschaft zu seinem Recht kommt.

Wie enge Gemeinschaft und Offenheit zur Gesellschaft in Rahners Modell innerlich zusammenhängen, kann am besten wiederum von der Grundidee der Kirche als „sacramentum mundi“ hergeleitet werden. Nur eine Kirche, die brüderliche Gemeinde der persönlich Glaubenden ist, kann Zeichen und Sakrament des Heils der Welt sein, wie im vorletzten Abschnitt ausgeführt. Aber weil diese Gemeinde wesentlich um des Heiles der Welt willen existiert, kann sie keine Sekte oder elitäre Gruppe sein. Würde sie ihre Zeugnisaufgabe, ihre Funktion als Salz und Sauerteig der Welt, ihre Sendung in alle Bereiche des menschlichen Lebens hinein übersehen, hätte sie ihr Wesen als sacramentum *mundi* aufgegeben (vgl. STh VIII, 350).

### Die Zukunft der Volkskirche

Den Antworten auf die obengenannte Kritik wäre noch eine wichtige Antwort hinzuzufügen: Die Gemeindekirche ist ja nicht einfach eine Option, die wegen ihrer allseitigen Vorzüglichkeit gewählt würde. Rahner ist vielmehr überzeugt, daß sie die Antwort auf die zugeschickte Situation der Zeit darstellt, weil die Volkskirche – im ganzen gesehen – unaufhaltsam im Schwinden begriffen ist.

Die Frage ist nun, ob diese Grundvoraussetzung richtig ist. Ist hier etwa „der Wunsch der Vater des Gedankens“<sup>42</sup>? Die Rede vom baldigen Ende der Volkskirche wird jedenfalls in den letzten Jahren von vielen bestritten.

Nun ist zunächst offensichtlich, daß sich Rahners Voraussagen über den Rückgang der Volkskirche seit seinen ersten programmatischen Aufsätzen von 1953 und 1954 in einem ungeahnten Maße erfüllt haben. Diese Aussagen wurden in der deutschen Gesellschaft der Adenauer-Zeit und im Katholizismus der pianischen Epoche gemacht. Seit-

<sup>41</sup> H. R. SCHLETTE, a. a. O. 117.

<sup>42</sup> SCHILLING, a. a. O. 89.



her ist die Erosion der Volkskirche, das Schwinden der gesellschaftlichen Selbstverständlichkeit des Christentums, das Wachsen einer pluralistischen Gesellschaft, die Diasporasituation des Christentums in solchen kirchlichen und gesellschaftlichen Umwälzungen fortgeschritten, wie sie damals kaum für möglich gehalten wurden. Fast alles, was an Anzeichen von Christlichkeit und Glaubenseinstellung beobachtbar und meßbar ist, hat abgenommen.

Diese Voraussagen Rahners sind eingetroffen. Man sollte sie nicht mit der sogenannten Säkularisierungsthese verwechseln und diese Rahner unterstellen. Rahner hat nie behauptet, daß die Gesellschaft sich von einem christlichen Mittelalter her langsam und unaufhaltsam entchristliche, daß die Neuzeit lediglich als Abfallsgeschichte vom Christentum zu betrachten sei und die gegenwärtige Gesellschaft immer mehr zu einer säkularisierten Gesellschaft in dem Sinne werde, daß Religion darin immer mehr aussterbe<sup>43</sup>. Sein erster Aufsatz zu unserem Thema, „Die Chancen des Christentums“ (1953), greift vielmehr genau diese Position an, indem er die angeblich hohe Christlichkeit des Mittelalters großenteils geschichtlich-soziologisch bedingt sieht und die Chancen von Religion und Christentum langfristig durchaus optimistisch betrachtet. Der „positive Zusammenhang zwischen Christentum und neuzeitlichem Geist“ wird dann 1966 in dem Abschnitt „Der christliche Ursprung der Gegenwartssituation“<sup>44</sup> etwa im Sinne von Metz' bekannter These herausgestellt.

Für Rahner ist die Christlichkeit einer Gesellschaft nicht einfach an den Kirchenstatistiken abzulesen. Er weiß, daß über das kirchliche Christentum hinaus Strukturen und Denkweisen der „säkularisierten Gesellschaft“ christlich geprägt sind, auch wenn das dem einzelnen oft nicht bewußt ist, so daß man von einer „geheimen Christlichkeit“ der Gegenwartssituation sprechen kann<sup>45</sup>.

Mit solchen Aussagen kommt Rahner den Positionen nahe, die heute etwa von T. Rendtorff gerade als Argumente für die Volkskirche angeführt werden<sup>46</sup>. Allerdings kann Rahner, sosehr er die negative Bewertung der Neuzeit durch eine gewisse katholische Theologie angreift, doch nicht einfach das Christliche in der Affirmation der neuzeitlichen Prozesse selbst erblicken. Nach ihm wird die Pastoral sich nicht mit dem Hinweis auf „die verborgene Christlichkeit unserer Gesellschaft“ (Rendtorff) beruhigen dürfen. Diese wird nie das kirchliche Christentum der frei personal Glaubenden erset-

<sup>43</sup> Eine solche These wurde von T. Luckmann, J. Matthes, T. Rendtorff u. a. mit Recht angegriffen. Vgl. zur Disk. um die Säkularisierungsthese die Diss. von R. TILMANN: Sozialer und religiöser Wandel, Düsseldorf 1972; ferner: U. RUH, Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte, Freiburg i. Br. 1980 (Freib. theol. Studien, 119. Bd.).

<sup>44</sup> HPTh II/1, 234–237.

<sup>45</sup> Vgl. HPTh II/1, 234–237, 242 f.

<sup>46</sup> Vgl. etwa: T. RENDTORFF, Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung, Hamburg 1969; ders., Gesellschaft ohne Religion?, München 1975.

zen können<sup>47</sup>. Christentum im theologischen Sinne ist nicht schon dort vorhanden, wo geschichtliche Wirkungen und Spuren christlicher Tradition oder religionssoziologisch definierte Elemente von Religion in der Gesellschaft zu finden sind, sondern im freien Glauben von Personen.

Nach dieser Klarstellung soll nun auf die These vom unaufhaltsamen Schwinden der Volkskirche nochmals eingegangen werden.

Daß die Kirchenzugehörigkeit in Deutschland noch weitgehend als Selbstverständlichkeit und nicht als Sache der personalen Entscheidung gilt, daß die Verbundenheit mit der Kirche und die Erwartung an die Kirche größer ist, als viele dachten, ist durch die Meinungsumfragen der letzten Jahre in beiden Kirchen zutage getreten<sup>48</sup>. Doch sollte dabei nach einem Wort von Bischof Wölber gesehen werden, daß die Kirchen volkskirchlich nur noch „auf einem Bein stehen“: Die Masse der Bevölkerung erwartet zwar noch ihre diakonischen Dienste, aber nicht mehr die Verkündigung des Glaubens<sup>49</sup>.

Das Gesamtbild der jüngsten Daten über die kirchliche Entwicklung in der katholischen Kirche der BRD „zeigt insgesamt durchaus sorgenvolle Entwicklungen“ (HK 34, 1980, 57), wobei einzig die Zahl der kirchlichen Beerdigungen langfristig konstant geblieben ist. Taufen, kirchliche Trauungen und besonders der Besuch des Sonntagsgottesdienstes haben stetig und zum Teil erheblich abgenommen. Die Kirchenaustrittswelle hat sich etwas abgeflacht, beträgt aber mit 52 273 im Jahre 1978 immer noch mehr als das Doppelte von 1965. Bei den trendanzeigenden Gruppen der Großstädter und Jugendlichen sind diese Tendenzen noch weit stärker.

Ob man unter diesen Umständen das Ende der Volkskirche für nahe oder noch ferne hält, ist eine zweitrangige Frage. Wichtig ist, daß der von Rahner angesagte Prozeß der Erosion der Volkskirche sich langsam, aber unaufhaltsam vollzieht. Daher darf die Kirche nicht (um ein Wort Rahners abzuwandeln) den Kopf in den Flugsand der noch vorhandenen Volkskirchlichkeit stecken<sup>50</sup>. Sie muß schon jetzt die neue Situation ins Auge fassen und sich darauf einstellen, ehe es soweit ist (vgl. STh XIV, 351). Das heißt etwa, daß sie am Aufbau lebendiger Gemeinden arbeitet. Oder, daß für die Verkündigung gilt: „Wir müssen zuerst den Heiden unter uns predigen, dann predigen wir

<sup>47</sup> H. R. Schlette faßt den gegenwärtigen Zustand als „die Paradoxie zwischen der zu beobachtenden strukturalen Verchristlichung der Menschheitsgesellschaft und dem gleichzeitigen Schwinden der existentiellen Christlichkeit“ (H. R. SCHLETTE, *Aporie und Glaube*, München 1970, 114).

<sup>48</sup> Vgl. G. SCHMIDTCHEN, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 1972; K. FORSTER (Hg.), *Befragte Katholiken*, Freiburg i. Br. 1973; H. HILD (Hg.), *Wie stabil ist die Kirche?*, Gelnhausen-Berlin 1974.

<sup>49</sup> Vgl. HK 28 (1974) 63 (Volkskirche oder was sonst?). – N. Mette zeigt, daß in der EKD-Umfrage (Wie stabil ist die Kirche?) eine Reihe von Fakten die Instabilität der Volkskirche anzeigt (a. a. O. 203).

<sup>50</sup> Sendung und Gnade, 45.

auch den Christen gut<sup>51</sup>.“ Es muß aber nicht heißen, daß die Kirche den Prozeß der Erosion beschleunigen solle. Im Gegenteil: Sie hat „von sich aus immer die Aufgabe . . . , Kirche möglichst vieler, Kirche einer möglichst breiten Verwurzelung in der profanen Gesellschaft, Volkskirche zu sein und (wieder) zu werden“ (1975; STh XIV, 267). In diesem Sinn: Als „Kirche möglichst vieler“ ist Volkskirche ein Ziel, das auch Rahner erstrebt, und muß kein Gegensatz zur Gemeindekirche sein.

### Missionarische Kirche

Zum Schluß dieser Darstellung sei der Blick auf das Grundanliegen von Rahners Konzept zurückgelenkt. Gehen wir von seinem vielumstrittenen Wort aus: „Ein neu aus dem sogenannten Neuheidentum gewonnener Christ bedeutet mehr, als wenn wir zehn ‚Altchristen‘ noch halten<sup>52</sup>.“ Das Wort mag für viele schockierend klingen: Hier zeige Rahner, was er von den „Altchristen“ und dem volkskirchlichen Christentum halte. Doch damit hat man dieses Wort noch gar nicht verstanden. Ein neugewonnener Christ bedeutet mehr als die Erhaltung von zehn alten, nicht weil diese wertloser wären, sondern weil das Christentum nur so zeigt, daß es noch lebt und kein bloßes Überbleibsel einer vergangenen Epoche ist. Es geht hier nicht zuerst um die Frage von „konservativ“ und „progressiv“, auch nicht um die Frage der Mission als solche, sondern um die Grundfrage, was Christentum ist. Ist das Christentum überhaupt eine Religion, die eine Botschaft zu verkünden hat, die Glauben wecken, andere überzeugen will, oder ist die christliche Kirche „die traditionelle, fast folkloristische Institution religiöser Verbrämung des Lebens für die, die als Kinder von katholischen Eltern getauft wurden und darum eben dieses religiöse Brauchtum fortzuführen haben<sup>53</sup>“. In der volkskirchlichen Situation „erscheint dann auch . . . das vorpersonal gesellschaftlich gegebene Christsein der Christen dem Nichtchristen und Ungläubigen als historischer Zufall, nicht als personale Entscheidung, die für den Ungläubigen selbst eine Frage sein könnte, ob er nicht diese Entscheidung zu seiner eigenen machen müsse“ (HPTh III, 675).

Dies scheint mir der letzte und tiefste Grund, warum Rahner ein *so verstandenes* volkskirchliches Christentum ablehnt und für eine „Kirche der Glaubenden“ plädiert, die immer auch eine „missionarische Kirche“ ist.

### Kritische Weiterführung

Es sind vor allem zwei Punkte, an denen meines Erachtens Rahners Konzept ergänzt und weitergeführt werden müßte und durch die heutige Diskussion bereits weitergeführt wird:

<sup>51</sup> Knechte Christi, 25.

<sup>52</sup> Strukturwandel, 36. – Daß dieser Topos seit Rahners erstem Aufsatz zu dieser Frage mit auffallender Häufigkeit gebraucht wird, zeigt die Bedeutung, die Rahner ihm beimißt.

<sup>53</sup> Rahner, in: HThT IV, 226 (Kirche und Welt).

1. Der erste Punkt betrifft die Frage der kirchendistanzierten Christen. Rahners Gegenwartsanalysen zu Diasporasituation und Freiwilligkeitskirche heben darauf ab, daß die heutige Situation mehr und mehr zur Entscheidung herausfordere: für oder gegen Kirche und Christentum. Sosehr das teilweise zutreffen mag, begünstigt diese Situation aber faktisch in erheblichem Maße auch eine andere Einstellung: eine „Religion ohne Entscheidung“ (H. O. Wölber), ein „Auswahlchristentum“ (P. M. Zulehner), ein Christentum, das sich in Distanz zur Kirche hält, ohne sie völlig abzulehnen.

Gewiß hat Rahner, wie gezeigt, von Anfang an auch das Phänomen des kirchendistanzierten Christentums gesehen und theologisch gedeutet, aber doch wohl eher als ein Restphänomen, das in einer wachsenden Diasporasituation langsam verschwinde, denn als etwas, das gerade von der heutigen gesellschaftlichen Situation begünstigt werde. Wenigstens gilt das für seine frühen Aussagen zu diesem Thema. Seit einer Reihe von Jahren reflektiert Rahner stärker auch die Gründe, die gerade heute eine volle Identifizierung mit Glaube und Kirche sehr schwierig machen. Doch kommt in diesen Analysen Rahners die positive Inhaltlichkeit des kirchendistanzierten Christentums nicht genügend in den Blick. Er betrachtet das Phänomen – von der Warte des systematischen Theologen aus mit Recht – unter dem formalen Blickpunkt der Differenz zwischen kirchlichem und individuellem Glaubensbewußtsein, zwischen dem geforderten absoluten Glaubensassens und dem oft vorhandenen relativen Assens bzw. relativer Ablehnung. Doch läßt sich nach den religionssoziologischen Forschungen auch positiv sagen, daß für die kirchendistanzierten Christen Religion und Kirche vor allem an den Lebenswenden von Geburt, Hochzeit und Tod Bedeutung gewinnt, daß dort die Kirche eine relativ stabile Funktion besitzt. Es geht nicht nur darum, daraus pastorale Folgerungen zu ziehen (zum Beispiel eine stärkere Beachtung der Kasualien), sondern systematisch bzw. fundamentaltheologisch zu bedenken, was diese Tatsache über Eigenart und Stellenwert heutiger gelebter Religion aussagt. In dieser Hinsicht dürfte der Beitrag von N. Mette weiterführend sein, der diese Religion (und Religion überhaupt) mit H. Lübke als „Kontingenzbewältigungspraxis“ faßt, dann aber mit H. Peukerts Begriff der „universalen Solidarität“ die Relevanz der Kontingenzerfahrungen für die Subjektwerdung überhaupt aufzeigen kann<sup>54</sup>.

2. Der andere Punkt betrifft Begriff und Sache der Volkskirche. Mit diesem Terminus haben sich, wie die Begriffsgeschichte seit Schleiermacher zeigt<sup>55</sup>, so unterschiedliche und widersprechende Bedeutungen verbunden, daß man den Begriff schon wegen seiner Vieldeutigkeit für unbrauchbar erklären wollte. Von Rahner wird der Ausdruck durchweg im Sinne von Massenkirche, Milieukirche gebraucht und dann negativ gewertet.

<sup>54</sup> N. METTE, Kirchliches Handeln als „Kontingenzbewältigungspraxis“? Zur Diskussion über die kirchlich distanzierte Religiosität, in: L. BERTSCH/F. SCHLÖSSER (Hgg.), Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität, Freiburg i. Br. 1978 (QD81), 70–87.

<sup>55</sup> A. ADAM, Nationalkirche und Volkskirche im deutschen Protestantismus, Göttingen 1938; H.-R. MÜLLER-SCHWEE, Art. „Volkskirche“, RGG VI, 1458–1461.

Hatten die Begriffe „Volk“ und „Volkskirche“ bisher durchweg einen konservativen Klang, so meldet sich in den letzten Jahren eine „progressive“ Neubewertung dieser Begriffe an, die vor allem mit der neuen Erfahrung von „Volk“ und „Religion des Volkes“ in der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“ zusammenhängt. In ähnlicher Weise ist in Frankreich in den letzten zehn Jahren eine heftige Debatte um Volksreligiosität und Volkskirche entstanden, die für die deutsche Diskussion noch nicht genügend fruchtbar gemacht wurde<sup>56</sup>. Ebenso hat die Lebendigkeit etwa einer Volkskirche wie der polnischen mit dazu beigetragen, das Element des Kollektiven, der Tradition, der Kraft der gemeinsamen Mythen und Riten für die Erhaltung und Tradierung des Glaubens neu zu bewerten<sup>57</sup>.

In den deutschen Bereich fand die neue Aufmerksamkeit für das Volk in Kirche und Theologie zuerst durch J. B. Metz Eingang<sup>58</sup>. Metz und J. Moltmann<sup>59</sup> behaften die „Volkskirche“ bei ihrem in dieser Bezeichnung implizierten Anspruch, den sie in Wirklichkeit nicht erfülle: Die Volkskirche sei zwar eine Betreuungskirche für das Volk, aber keine Kirche des Volkes; sie habe noch ein Milieu, aber immer weniger ein Volk. In dem Programm einer Transformation der „Kirche für das Volk“ zu einer echten „Kirche des Volkes“, in der das Volk selbst Subjekt des Glaubens werden kann, ist eine Richtung genannt, in der der Gegensatz von Volkskirche – Gemeindekirche schließlich überwunden und „aufgehoben“ werden könnte.

<sup>56</sup> Aus der immer umfangreicher werdenden Lit. zum Thema „Volksreligion“ sei nur der von K. Rahner u. a. herausgegebene Band: *Volksreligion – Religion des Volkes*, Stuttgart 1979, und der oben in Anm. 3 genannte Beitrag erwähnt.

<sup>57</sup> Rahners theologischer Ansatz für eine solche Neubewertung ist skizzenhaft in seinem Vorwort zu „*Volksreligion – Religion des Volkes*“ angedeutet.

<sup>58</sup> In einem Vortrag von 1974. Jetzt unter dem Titel „Kirche und Volk. Vom vergessenen Subjekt des Glaubens“, in: ders., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 120–135. Vgl. auch J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, München–Mainz 1980, 115–118 (Betreuungskirche – Bürgerkirche – Basiskirche).

<sup>59</sup> Offene Kirche durch Doppelstrategie? Die Krise der Volkskirche als Chance der Gemeinde, *EvKomm* 9 (1976) 82–85, leicht überarbeitet in: ders., *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, 352–362.



WENISCH, Bernhard: Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders. Salzburg: Verlag St. Peter. 1981. 272 S. Kart. 41,50 DM.

Nach einer Einführung behandelt Verf. im ersten Teil das Handeln Gottes in der Schöpfung und in der Offenbarung. Im zweiten, geschichtlichen, Teil befaßt er sich mit den Wundern Jesu, mit bedeutenden Autoren, die sich zum Wunder äußerten (vor allem Augustinus, Thomas von Aquin, A. Lang, A. Kolping, B. Pascal, M. Blondel, P. Rousselot, K. Rahner) und mit der Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils. Im dritten Teil legt er eine systematische Betrachtung des Wunders vor. Ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister schließen die Arbeit ab.

Verf. unterscheidet drei Aspekte des Wunders: Den soteriologisch-eschatologischen Aspekt, das theophane Moment und die göttliche Kausalität. Im Blick auf die Theophanie Gottes im Wunder betont er, daß die Erkenntnis des Wunders als Tat Gottes nur im Glauben möglich ist. Bei der Erörterung der Gottgewirktheit macht er einen Unterschied zwischen Wunder im weiteren Sinne und Wunder im eigentlichen Sinne. Bei den ersteren, so legt Verf. dar, wirkt Gott unmittelbar den Glauben (das totale Vertrauen auf Gott), der den Menschen so frei macht, „daß er empfänglich wird für sonst verborgene Kräfte, die aus ihm selbst oder auch aus verborgenen Dimensionen der Welt vermutlich mittels eines Unterbewußtseins zur Wirkung kommen“ (221). Bei den Wundern im strengen Sinne gilt: „Gott knüpft an den von ihm aus dem Nichts erschaffenen und im Dasein gehaltenen Wesenskern des Geschöpfes an, um seine Seins- und Wirkmacht schöpferisch zu erhöhen. Kraft dieses Seinszuwachses überbietet dann das Geschöpf seine ihm für gewöhnlich gesetzten Wesensgrenzen, um den außerordentlichen Effekt selbst zu erwirken“ (235; vgl. auch 79). Gott wirkt also das Wunder „mittels seiner Schöpferkraft aber nicht als Schöpfer, sondern als Mitspieler in der menschlichen Geschichte“ (236).

Bei dieser systematischen Betrachtung des Wunders hätte man auch noch zwei weitere Aspekte nennen können, um die Verf. weiß, nämlich den innerweltlichen und den außergewöhnlichen Aspekt des Wunders. Im übrigen wird das vorgestellte Werk, das vom Glauben und der Erfahrung der Kirche ausgeht, zusammen mit den Veröffentlichungen von B. Weissmahr die moderne Theologie des Wunders maßgeblich bestimmen.

H. Schützeichel, Trier

LEWIS, C. S.: Gott auf der Anklagebank. ABCteam. Basel: Brunnen Verlag. 1981. 128 S. Kart.

Die in diesem Band gesammelten zwölf Beiträge des bekannten und u. a. von Josef Pieper sehr geschätzten englischen Schriftstellers Clive Staples Lewis (1898–1963) aus den Jahren 1942 bis 1950 und 1963 bieten geistreiche und tiefgründige Überlegungen zu Themen, die jeden wachen Christen heute bewegen: Gott, Wunder, Glaube und Wissen, Jesus Christus, Priesterweihe der Frau, Recht auf Glück u. a. m. L. erweist sich als glänzender Anwalt der Verehrer der christlichen Religion.

H. Schützeichel, Trier

BECK, Hans-Georg: Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Bd. 1, Lieferung D 1 des Handbuches: Die Kirche in ihrer Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht. 1980. 268 S. Kart. 68,- DM. Subskr. 54,- DM.

Beck beginnt in seiner weithin bekannten geistreichen Art in dem Einleitungskapitel über „Voraussetzungen und Grundlagen“ zu fragen, wie man denn eigentlich der Kirchengeschichte in Byzanz nahekommt. Nach einem sehr interessanten langen Hin und Her äußert er sich schließlich so: „Meines Erachtens kommt man dem kirchlichen Leben und damit der Kirchengeschichte in Byzanz gar nicht so sehr über Stände und statische Gebilde, über Rechtsgebilde und logische Defini-

tionen von Kirche und Gesellschaft näher. Vielleicht ist das Entscheidende ein unstabiles Ambivalenzverhältnis zwischen dem, was man gemeinhin Staat nennt, einerseits und geistlichen Erfordernissen und Ansprüchen andererseits, die von Gruppen getragen werden, die sich gesellschaftlich nur unscharf vom Staat abheben. Man kann dieses Verhältnis der Einfachheit halber und trotz aller möglichen Mißverständnisse politische Orthodoxie nennen. Sie geht zurück auf jenes Zueinander von Kirche und Reich, das sich seit Konstantin dem Großen abzeichnen beginnt“ (D 5). – Von diesem Ambivalenzverhältnis meint Beck weiter: „Weder im 4. Jahrhundert noch in der Folgezeit hat die byzantinische Theologie den Versuch gemacht, diese Ambivalenz, von der zum Teil auch sie selbst lebte, gründlich zu analysieren und systematisch und in der Praxis nachprüfbar abzugrenzen und zu begründen . . . Alles bleibt dem historischen Augenblick überlassen. Der Kirche verblieb die Möglichkeit, sich im Einzelfall von der kaiserlichen Politik zu distanzieren . . . Sie tat es immer wieder und vielleicht öfter, als angenommen wird. Vielleicht kann man in diesem Abstandnehmen eine der Leitlinien dieser Kirchengeschichte sehen, d. h. etwa die Frage stellen, ob hier ein Trend zu immer stärkerem Abstandnehmen vorliegt, ob in einer Wellenlinie das Continuum zu sehen ist, insofern das Auf und Ab sich über die Jahrhunderte gleichmäßig verteilt oder nicht, oder ob es um eine, wenn auch nicht ungeknickte Gerade geht, etwa in Richtung auf Emanzipation der Kirche oder in Richtung auf Caesaropapismus – einen Caesaropapismus, der als solcher keineswegs identisch ist mit dem System der politischen Orthodoxie“ (D 5 f.). – Klassischvielschichtig und daher auch ambivalent umschreibt Beck dann im Folgenden das Zueinander von Kaiser und Kirche. Er deutet: „Der aus freien Stücken theologisierende und dogmatisierende Kaiser bleibt die seltene Ausnahme. Wo immer aber die Kaiser in das kirchliche Leben und vor allem in die dogmatische Entwicklung eingriffen, braucht durchaus nicht theologische oder religiöse Überzeugung das Motiv zu sein, auch wenn dieses nicht auszuschließen ist. Es liegt im System, daß Politik und Dogma austauschbar werden. Die politische Kunst des Kaisers war es, sein Interesse in eine propagandistische Formel zu kleiden, die dem politischen Bereich ebenso entsprach wie dem kirchlichen. Dies war um so eher möglich, da die Definition von Orthodoxie im Einzelfall durchaus nicht festlag und über Jahrhunderte Ergänzungen zugänglich blieb. Andererseits aber konnte auch die Kirche mit der Ambivalenz dogmatischer Formulierungen durchaus politische Ziele im Auge haben. Aus der Undeutlichkeit des Systems wird die Undeutlichkeit der Sprache und damit die Undeutlichkeit jeder byzantinischen Kirchengeschichte. Nur in ihrer Undeutlichkeit hat sie Chance, einem ‚wie es wirklich war‘ etwas näherzukommen. Der Historiker kann die Fakten erzählen und im übrigen nur an die Ambivalenz des Hintergrundes, wenigstens gelegentlich, erinnern“ (D 6). – Das Werk umfaßt die Kapitel: Vom IV. zum V. Ökumenischen Konzil; Die Nachwehen der christologischen Kontroversen; Das Zeitalter des Ikonoklasmus; Von Photios zu Kerularios; Im Zeitalter der Kreuzzüge; Patriarchen und Kaiser in Nikaia; Die Kirche unter den Frühen Palaiologen; Bürgerkrieg, Palamismus und Scholastik; Auf dem Weg in die Katastrophe. – Den Abschluß des Handbuches bilden eine Liste der Patriarchen von Konstantinopel wie ein Verzeichnis seltener Termini.

E. Sauser, Trier

BERNER, Ulrich: Origenes. Erträge der Forschung. Band 147. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1981. 128 Seiten. Kart. 26,50 DM.

Vorliegende Darstellung von Origenes-Deutungen aus dem 19. und 20. Jahrhundert „ist in erster Linie für den Studenten der Theologie oder Religionsgeschichte gedacht, der sich in das Werk des großen alexandrinischen Theologen einarbeiten will“ (VII). Dabei wird deutlich, wie sich zwei grundsätzlich verschiedene Sichtweisen dieses Mannes ergeben haben: „Nicht-systematische“ oder „Mystische“ Origenes-Deutungen (68–87) und „Systematische“ Origenes-Deutungen (9–67). Dazu kommt seit R. Cadiou und besonders seit J. Daniélou eine „vermittelnde Tendenz“ (91), die Origenes sowohl als Systematiker als auch als Mystiker zu verstehen sich bemüht. – Von Bedeutung erscheint auch der letzte Abschnitt des Buches: „Schlußbetrachtung: Origenes bei der Arbeit beobachten“ (99–102). Hier heißt es zum Schluß: „Aufs Ganze gesehen, scheint die in dieser Schlußbetrachtung angedeutete Forderung – die sich speziell aus dem Interesse des Religionshistorikers ergibt – mit der Tendenz der neuesten Origenes-Forschung zu konvergieren: Besonders der Origeniana-Sammelband vom Montserrat scheint die verstärkte Zuwendung zur Einzelanalyse und den Verzicht auf Gesamtdeutungen, die ihre Belege aus den verschiedensten Texten beziehen, zu demonstrieren“ (102).

E. Sauser, Trier

LUISLAMPE, Pia: Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea. Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 48. Münster: Aschendorff-Verlag. 1981. 204 S. Kart. 58,- DM.

Ziel dieser Doktorarbeit an der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster war es, „den Beitrag, den Basilius der Große von Caesarea in der entscheidenden Phase der definitiven Ausgestaltung des dritten Glaubensartikels vorbereitend geleistet hat, darzustellen“ (189). – Wichtige Erkenntnisse wurden hier gewonnen, so, „daß die Pneumatologie des Basilius in der Auseinandersetzung mit der frühen apologetisch-monotheistischen Trias-Spekulation entfaltet wird“ (189), daß das Mönchtum als „Erfahrungshorizont die konkrete Ausgestaltung der Pneumatologie mitbestimmt hat“ (189), daß „im Taufbefehl . . . das theologische Denken des Basilius seinen Ausgangspunkt“ (190) genommen hat, wobei die Verf. dazu bemerkt: „Die Tatsache, daß das theologische Denken des Basilius im Taufbefehl seinen Ausgang nahm, deutet gleichzeitig darauf hin, daß das Taufgeschehen jener Ort ist, wo das Bekenntnis zum Heiligen Geist seinen eigentlichen Sitz im Leben hatte . . . Von hier aus wird auch das besondere Werk des Heiligen Geistes sichtbar. Im Wirken des Geistes kommt die Bewegung Gottes, die sich, ausgehend vom Vater durch den Sohn, in die Schöpfung verströmt, zum Ziel. Wenn der dritte Glaubensartikel den Heiligen Geist als . . . lebenspendendes Pneuma bezeichnet, dann ist darin ausgesagt, daß Gott sich im Geist als Lebensspender der Schöpfung zuwendet, daß er diese Schöpfung nicht in einem einmaligen Akt gesetzt hat, sondern daß er immer als derjenige, der neues Leben schafft, sich der Schöpfung zuwendet. Wenn Basilius diese Gegebenheit in besonderer Weise mit der Taufe verbindet, dann kommt darin zum Ausdruck, daß die neue Schöpfung, die in der Taufe gewirkt wird, das Werk des Heiligen Geistes in uns ist“ (190). – Diesen Gedanken entfaltend hat Basilius dann bezeugt, daß der Geist teilhat am gesamten Schöpfungswerk, mit ihm wird verbunden das Führen, Leiten und Vollenden (191), sein prophetisches Wirken wird herausgestellt (191). Die Aussage schließlich, daß der Geist „mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht werde“ (191), führt „in den Kern der basilianischen Pneumatologie“ (191). – Von besonderem Interesse ist auch des Verf. Feststellung: „Wenn wir heute mit den Worten dieses Bekenntnisses unseren Glauben an den Heiligen Geist bekennen und dabei nicht mehr von jenem zeitgeschichtlichen Kontext des 4. Jahrhunderts ausgehen, dann kann von der Theologie des Basilius her der Hinweis hilfreich sein, daß Lobpreis des Geistes immer auch Memoria seiner Großtaten beinhaltet, Erinnerung . . . seiner Wunder. Und zu diesen Großtaten gehören nach Basilius nicht in erster Linie jene außergewöhnlichen Zeichen und Wunder, sondern die Charismen, die zu einem Dienst in der Kirche befähigen“ (192).

E. Sauser, Trier

PRINZ, Friedrich: Askese und Kultur – Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas. München 1980. C. H. Beck. 118 S. 28,- DM.

Der Verf. beschäftigt sich in diesem Buch mit der Frühzeit des abendländischen Mönchtums, mit dem zeitgenössischen monastischen Leben im spätantiken Gallien, mit der Bedeutung der monastischen Kultur beim Aufbau der merowingischen und karolingischen Gesellschaft – „Ausschnitte und bestimmte Aspekte der Wirkungsgeschichte des heiligen Benedikt also, die aber dennoch bedeutungsvoll waren, da eines der größten Paradoxa dieser Wirkungsgeschichte darin besteht, daß die Regel des großen Mönchsvaters nicht in seinem Heimatland Italien, sondern im Frankenreich ihren Siegeszug angetreten hat“ (Vorwort). – In sprachlich schönem Gewande werden hier die Früchte wissenschaftlicher Arbeit dem Leser, fast möchte man sagen „zum Genuß“, dargeboten – denn es ist in der Tat ein „Genuß“, die einzelnen Kapitel zu lesen. Dabei sei in aller Kürze auf besondere Pointen wissenschaftlicher Erkenntnisse verwiesen. So wird etwa im Abschnitt über die „Phänomenologie des westeuropäischen Mönchtums im Überblick“ mit Bezug auf Papst Gregor d. Gr. festgestellt: „Für ihn ist das Mönchtum nicht mehr eine christlich-asketische Protestbewegung gegen die Welt, sondern der aktivste Träger christlichen Lebens in dieser Welt“ (19), während es zum Schluß des Kapitels über „Politische und sozialstrukturelle Voraussetzungen des altgallischen Mönchtums im 5./6. Jahrhundert“ heißt: „Einer der Gründe für den letztlichen Erfolg der Regel Benedikts von Nursia liegt sicher in der Tatsache begründet, daß dieselbe nicht nur eine innerklösterliche Lebenspraxis in der Nachfolge Christi entwickelte, sondern auch der Beziehung zur Gesamtgesellschaft jene festen Normen gab, die den Mönch zwar von der Außenwelt trennte,

letztere aber nicht zu einer teuflischen Gegenwelt verzerrte“ (33). – In den Darlegungen zu „Kirche, Mönchtum und Bildung zwischen Antike und Mittelalter“ setzt sich der Verf. mit der „Aporie“ (65) auseinander, „daß der monastischen Kultur einerseits ein rigoristisches Mißtrauen gegen traditionelle Bildungsnormen und -praktiken, gegen Grammatik und Rhetorik also, attestiert werden muß, daß aber andererseits die Schätze antiker Literatur hauptsächlich durch die Skriptorien der frühmittelalterlichen Klöster auf uns gekommen sind . . . Wie passen monastische Abwehrhaltung und literarisch faßbares, positives Ergebnis zusammen?“ (65 f.). Prinz kommt zu Ende dieses Themas zum Ergebnis: „Man könnte für das Schicksal der antiken Literatur im Bereich des westlich-lateinischen Mönchtums die Hegelsche Gedankenfigur des Aufhebens in seiner dreifachen Bedeutung verwenden: Aufheben als Beseitigen bezöge sich dann auf die Auslöschung der heidnischen Bedeutungszusammenhänge und -werte . . . Aufheben als Bewahren verstände sich als die Hege und Weitergabe der klassischen Handschriften im Kloster, und Aufheben im Sinne von Höherheben, Emporheben wäre die Hinübernahme antiker Kulturwerte in den neuen christlichen Kontext des Mittelalters, in dem sich die Antike als Wert sui generis innerhalb der vom Christentum gesetzten Grenzen entfalten konnte“ (67). – Die Erläuterungen schließlich in „Mönchtum und Arbeitsethos“ bringen nicht nur wertvolle Entwicklungslinien in der Geschichte der christlichen Wertung von Arbeit, sie zeigen auch, wie die Arbeit „mehr und mehr an die Stelle der rein asketischen Übung“ (71) trat, so daß Prinz sagen kann: „Die körperliche Arbeit wird so zum Bindeglied zwischen Welt und Askese, sie verhinderte, daß der asketische Eifer zur Weltflucht erstarrte“ (71). Von besonderer Bedeutung erscheint dabei das Phänomen der klösterlichen Rodungsgrundherrschaften (73), weil gerade daran deutlich wurde, daß das christlich-monastische Arbeitsethos sich „unmittelbar als kulturelle Pionierleistung“ (73) auszeichnete. All das führt Prinz zum Ergebnis: „Mit der christlichen Sinngebung der Arbeit hat das frühe europäische Mönchtum jedoch erstmalig einen geistigen Trend in der westlichen Kulturentwicklung freigesetzt, der – über die Trennungslinie Spätantike–Mittelalter hinwegleitend – unbeabsichtigt weitreichende Wirkungen hervorrief, die in ihrer Form noch heute zu den unentbehrlichen Essentien unserer Arbeitswelt gehören“ (74). – Der letzte Abschnitt behandelt das Thema: „Mönchtum und frühmittelalterliche Adelsgesellschaft im Spiegel der Hagiographie.“ Hier wird aufgezeigt, wie die in den Klöstern verfaßten Heiligenviten „am klarsten die Entstehung einer neuen, monastisch geprägten aristokratischen Gesellschaftsordnung“ (75) dokumentieren. Im Hinblick darauf formuliert Prinz: „Die Vorbildhaftigkeit der Heiligenviten des 7. und 8. Jahrhunderts verkündet zwar in erster Linie ein christlich-asketisches Lebensideal, aber gleichzeitig verklärt und sanktioniert diese Art von kultureller Literatur die Träger dieses neuen Heiligenideals: den merowingischen Adel. Damit hat die frühe fränkische Hagiographie als Kultpropaganda auch weittragende mentalitätsmäßige und gesellschaftliche Folgen: Sie begründet . . . den aristokratischen Charakter des Mittelalters“ (86).  
E. Sauser, Trier

HERRMANN, Elisabeth: *Ecclesia in Re Publica – Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz*. Reihe: Europäisches Forum Bd./Vol. 2. Frankfurt a. M. – Bern – Cirencester/U.K.: Verlag Peter D. Lang. 1980. 504 S. 83.– sFr.

Diese Arbeit, 1977 vom Fachbereich Geschichtswissenschaft der Universität Mainz als Dissertation angenommen und mit dem Preis der Johannes-Gutenberg-Universität des Jahres 1977 ausgezeichnet, wurde für vorliegende Drucklegung noch um die bis 1978 erschienene Literatur bereichert. – Das Thema „als Frage nach der Existenzform der Kirche im römischen Staat umfaßt einen Zeitraum, der von der nachapostolischen Zeit bis Justinian reicht. Die Eigenart mancher Institutionen und die oft ungünstige Quellenlage machen es jedoch hier und da notwendig, daß dieser Zeitraum in beiden Richtungen überschritten wird, d. h. auf die apostolische Zeit und auf das frühe Mittelalter hin“ (18 f.). – Das Material wird in zwei Teile gegliedert. Im ersten Teil werden die Themen behandelt: Die pseudostaatliche Organisation der vorkonstantinischen Kirche (Kirchliche Repräsentationsformen im Imperium Romanum, Kirchliche Gerichtsbarkeit im Verhältnis zu staatlicher und privater Rechtsprechung, Christliche Ehe in der antiken Gesellschaft, Die Institution der Sklaverei in Kirche und Staat, Christliche Reichsideologie in ihrem Verhältnis zu römischem Staatsdenken, Überleitung: Öffentlich-rechtliche Beziehungen zwischen kirchlicher Organisation und römischem Staat in vorkonstantinischer Zeit), im zweiten: Konstantins Verstaatlichungsversuch der pseudostaatlichen Institutionen der Kirche (Das kirchliche Institut der „Epis-



copalis Audientia“ in Zivilstreitigkeiten, Die „Manumissio in Ecclesia“ in Staat, Kirche und Gesellschaft, Christliche Ehe und kirchliche Eheschließung im spätrömischen Reich, Die Stellung der Bischöfe in der römischen Lokal- und Zentralverwaltung, Das ideologische Verhältnis zwischen Christentum und Staat in der Spätantike). Die Arbeit wird abgeschlossen durch eine Zusammenfassung und ein Literaturverzeichnis. Daran schließt sich noch ein Register, aufgeteilt in Quellen-, Personen- und Sachregister. – Das Anliegen dieser sehr ausführlichen Studie ist es, aufzuzeigen, wie der Begriff der „Ecclesia in Re Publica“ nicht das Ergebnis eines einmaligen historischen Ereignisses ist. Vielmehr gibt es hier Entwicklung und Wandlung – und daher kann Herrmann gleich zu Beginn sagen: „Diesen Umbruch (d. h. Konstantinische Wende) darf man sich nicht als ein punktuellere Ereignis vorstellen, sondern muß ihn als eine sich über Jahrzehnte erstreckende Entwicklung betrachten, die sich konsequent auf die Zukunft richtet. Eine solche Betrachtungsweise der Vorgänge unter Konstantin steht im Gegensatz zu den Auffassungen, die im Jahre 312 und der folgenden Regierungszeit des Kaisers eine tiefgreifende Zäsur sehen . . . Aus diesem Grunde erscheint es notwendig, einen anderen Ansatz zu wählen, der nicht von Konstantins religiöser und staatsmännischer Entwicklung ausgeht. Die Frage nach dem Charakter seiner Politik und ihren Beweggründen könnte eher beantwortet werden, wenn man größere Klarheit gewinne von der Erscheinungsform des Christentums, speziell der Kirche, an die sich die konstantinischen Maßnahmen richten. Von der Existenzform der ecclesia in der res publica ist es abhängig, ob man von einer Wende und einem revolutionären Umbruch oder von einer zwangsläufigen Entwicklung und einer zwingenden Notwendigkeit sprechen kann“ (16 f.). – Sehr anregend ist daher der Ansatz des Verf.: „Die Entwicklung der vorkonstantinischen Kirche muß folglich unter dem Aspekt betrachtet werden, ob sie, in Übereinstimmung mit ihrem Anspruch des Fremdseins in der Welt, nicht nur geistig, sondern auch institutionell ein beziehungsloser Fremdkörper im Römischen Reich ist. In diesem Falle bedeutete Konstantins Politik einen totalen Umbruch, deren Motivation sich politischen Überlegungen entzöge. Ist die Kirche jedoch, trotz ideologischer „Abkapselung“, durch bewußte und unbewußte Entlehnungen, Assimilationen und Beeinflussungen institutionell, gesellschaftlich und geistig mit ihrer Umwelt in hohem Grade verflochten, dann besteht eine Diskrepanz zwischen theoretischem Anspruch und konkreter Wirklichkeit“ (17 f.). – Im Verlauf der vielschichtigen Untersuchungen wird dann doch deutlich, wie durch Entlehnungen aus dem staatlichen Bereich „die Kirche ihrer äußeren Konstitution nach als pseudostaatlich gelten“ (18) kann. Konstantin hat diese Situation der Kirche erkannt und mit dem Versuch der „Inkorporation“ (18) geantwortet. Herrmann beurteilt diesen Versuch in den letzten Zeilen ihres Buches mit den Worten: „Konstantins Verstaatlichungsversuch, betrachtet unter dem Aspekt der politisch anstehenden Probleme und der realen Lösungsmöglichkeiten, muß als gelungen gelten im gesamten Imperium Romanum. Zwar waren nicht alle von ihm gewählten Methoden in der Zukunft weiter praktikierbar. Aber die Erkenntnis der kirchlichen Pseudostaatlichkeit und sein Konzept der staatlichen Inkorporation waren richtungweisend für die kommenden Jahrhunderte“ (390). – Man kann im Überblick über diese Arbeit sagen: Hier werden bedeutsame Neuansätze geboten in der Sicht und Beurteilung, die mit dem ganzen Fragenkomplex der „konstantinischen Wende“ und der „Verstaatlichung“ der Kirche zusammenhängen.

E. Sauser, Trier

NARKISS, Bezael (Hrsg.): Armenische Kunst – Die faszinierende Sammlung des Armenischen Patriarchats in Jerusalem. Stuttgart – Zürich: Chr. Belser AG. 1980. 174 S., 191 Abb. 78,- DM.

Nach den Worten des armenischen Patriarchen von Jerusalem ist dieses Patriarchat „eines der ehrwürdigsten Bistümer der christlichen Kirche. Es ist gleichzeitig eine heilige Stätte, ein geistiges Zentrum, ein Ort für religiöse Studien und ein bedeutender Wallfahrtsort“ (9). – Nach einem Vorwort von B. Narkiss behandelt A. K. Sanjian „Die armenischen Gemeinden von Jerusalem“. Dann folgt der Hauptteil des Buches, der von B. Narkiss bearbeitet ist und unter dem Titel „Die armenischen Kunstschatze Jerusalems“ die Kapitel umfaßt: „Mosaikböden“, „Frühe illuminierte Handschriften“, „Illuminierte Handschriften im Königreich Zilizien“, „Illuminierte Handschriften des dreizehnten Jahrhunderts in Zilizien“, „Illuminierte Handschriften des späten dreizehnten Jahrhunderts aus Zilizien“, „Illuminierte Handschriften des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts aus Großarmenien“, „Zilizische Buchmalerei aus dem vierzehnten Jahrhundert“, „Spätere armenische Buchmalerei“, „Armenische gedruckte Bücher und die spätere Buchmalerei“, „Die St.-Jakobs-Kathedrale und ihre Schätze“. – Den Abschluß des Werkes bilden ein Sachkatalog



von M. E. Stone, ein Glossar, eine Bibliographie sowie Anmerkungen. Wie bereits aus der Aufzählung der Kapitel deutlich wurde, werden hier vor allem die Handschriften vor Augen geführt, von denen Narkiss sagt: „Die Sammlung armenischer illuminierten Handschriften in der St.-Thoros-Bibliothek im armenischen Patriarchat von Jerusalem ist eine der größten und bedeutendsten der Welt und wird nur von der Matenadaran-Sammlung in Erevan übertroffen. Sie enthält illuminierte Exemplare vom zehnten bis zum achtzehnten Jahrhundert aus allen armenischen Provinzen, Kleinasien, Zilizien, Neu-Julfa, Konstantinopel, Jerusalem und Khizan. Die meisten dieser Handschriften wurden von den zahlreichen Pilgern, die im Lauf der Jahrhunderte die Heilige Stadt besuchten, dem St.-Jakob-Kloster in Jerusalem zum Geschenk gemacht. Diese zahllosen Stiftungen an das Kloster rühren daher, daß für einen gläubigen Armenier die Widmung einer Handschrift an eine Kirche oder ein Kloster einer Widmung der Kirche selbst gleichkam und ihm einen Platz im Himmel sichern sollte“ (29). – Es versteht sich eigentlich von selbst, wenn das vorgelegte Bildmaterial zu einer Fundgrube ikonographischer Forschung werden kann. Ich versuche, rein beispielhaft, nur zwei Darstellungen herauszugreifen, die hier unter anderem auffallen. Das eine ist das Bild der Höllenfahrt Christi aus dem Lady-Keran-Evangeliar von 1265, auf dem Christus in die Vorhölle hinabschwebt (55). – Das andere zeigt Pfingsten aus dem Königin-Keran-Evangeliar von 1272. In dem für die östliche Ikonographie so wichtigen Torbogen, der von den Aposteln umringt wird, „erscheinen Repräsentanten all der Länder, die sie bekehrten . . . Unter den Repräsentanten befinden sich ein Schwarzer, ein Araber mit Turban, ein Jude mit Gebetsschal und ein hundsköpfiger Mann, der traditionell als einer Nation zugehörig betrachtet wird, die jenseits Indiens liegt“ (63).

E. Sauser, Trier

SCHWEBEL, Horst: Das Christusbild in der bildenden Kunst der Gegenwart. Gießen: Wilhelm-Schmitz-Verlag. 1980. 180 S. 29,80 DM.

Dieses als Habilitationsschrift vom Theologischen Fachbereich der Universität Marburg angenommene Werk, dem als Textband noch ein Bildband folgen wird, bearbeitet folgende Kapitel: 1. Die Frage nach der Christuskunst der Gegenwart. 2. Das Christusbild in der bildenden Kunst der Gegenwart (Materialteil). 3. Das Christusbild im Spiegel historischer Kritik. 4. Die Theologische Relevanz des Christusbildes in der bildenden Kunst der Gegenwart. Ein ausführliches Anmerkungs- und Literaturverzeichnis beschließt die Abhandlung. – Der Verf. geht von der Beobachtung aus: „Die Künstler . . . wollen primär Zeitgenossen sein, sie sind vom Bewußtsein, moderne Künstler zu sein, bestimmt und haben den Bruch mit der christlichen Bildtradition bereits vollzogen. Die künstlerische Subjektivität, das Charakteristikum des Kunstschaffens dieses Jahrhunderts, ist sich ihrer Einmaligkeit, ihrer Besonderheit in Stil und Handschrift bereits voll bewußt. Sie und nicht die christlich-abendländische Ikonographie ist der Mutterboden des gegenwärtigen Christusbildes“ (1). Diesen Gedanken präzisierend führt er weiter aus: „Im Unterschied zum historisch-kritischen Theologen, der zwar sein Ich im Vorverständnis einbringt, sich aber schließlich vom Text als Gegenüber korrigieren läßt, wird beim Künstler die Subjektivität ohne Textkorrektur in den Verstehensprozeß eingebracht . . . Bewegt sich der hermeneutische Zirkel beim Theologen zwischen den beiden Polen der Ich-Erfahrung als Vorverständnis und der Sache des Textes, so bewegt er sich bei den von uns behandelten Künstlern zwischen der Ich-Erfahrung und dem zu schaffenden Werk“ (4). Zu beachten sind dann in diesem Zusammenhang die Worte: „Kämpften . . . die traditionellen Bilderfeinde gegen die Vermischung von Gottheit und Menschheit im Christusbild, steht bei uns zur Diskussion, ob die höchst subjektiven und oft negativen Christusbilder überhaupt noch mit den Begriffen Gott, Heil und Erlösung einen Kontext finden können . . . Ist die Nicht-Identität und Verfremdung des Christusbildes vielleicht so weit fortgeschritten, daß das dargestellte Objekt sich vom biblischen Christus abgelöst hat?“ (5 f.). Bedeutsam ist Schwabels These: „Das Christusbild in der bildenden Kunst der Gegenwart setzt nach meinem Überblick ein neues phänomenologisches Datum“ (6). Jedenfalls stellt die Situation des Christusbildes der Gegenwart den diametralsten Gegensatz dar zu dem, was wir als Christuskone bezeichnen. Wird bei der Ikone vom geschichtlichen Kontext abstrahiert und „die sichtbare Manifestation des inkarnierten Logos“ (8) geschaffen, so gilt für das moderne Christusbild: „Sucht man in der Christuskunst der Gegenwart nach dem Ja zu Christus als Heiland und Erlöser, so findet man nur vereinzelt Beispiele, die die Ja-Erfahrung auch nur andeutend realisieren könnten. Es ist aber die Frage, ob im Umgang mit der Christuskunst der Gegenwart die Suche nach dem Ja-Zeug-

nis überhaupt die vordringliche Aufgabe ist. Indem wir verneint haben, daß die Christuskunst Verkündigung sei, gilt es, den Dienst wahrzunehmen, den sie tatsächlich zu leisten imstande ist, nämlich Erfahrungen vorzustellen, die an der Christusfrage erwachsen sind. Die auf diese Weise vermittelte Erfahrung ist aber primär die von Leid und Identifikationssuche im Gekreuzigten. Gewiß, uns begegnen auch Hoffnungsmomente, zaghafte Durchbrüche, Spuren des Ja, ebenso wie auch die Verzweiflung das letzte Wort haben kann. Man kann von solchen Erfahrungen nicht fordern, daß sie das große Ja Gottes zum Menschen in Christus zum Ausdruck bringen. Dies deutlich zu machen ist Aufgabe der Verkündigung. Wohl aber kann man fordern, daß die von den Künstlern aufgewiesene Erfahrung subjektiv wahrhaftig sei, daß Problemstellungen um keines Einvernehmens willen umgangen und vertuscht werden, daß der Zweifel als Zweifel und die Anfechtungserfahrung als Anfechtungserfahrung artikuliert werden. Würde die Christuskunst sagen, was die Verkündigung sagt, wäre sie in bezug auf Erkenntnisvermehrung belanglos. . . . Da die Christuskunst aber nicht ancilla ist, da sie die Verkündigung nicht verdoppelt, sondern die Zweifel und Hoffnungen angesichts des Christusglaubens artikuliert, leistet sie einen doppelten Dienst: Zum einen sagt sie der Verkündigung, woraufhin sie sich auszurichten habe, damit sie Antwort sei auf die aus der Existenz erwachsenen Fragen. Zum anderen tritt sie dem angefochtenen Glauben zur Seite. Anders gesagt: Verkündigung und Glauben werden angesichts der Christuskunst der Gegenwart mit der Wirklichkeit konfrontiert, in der sie zu stehen und zu wirken haben. Die Konfrontationen mit der Christuskunst der Gegenwart bedeutet für den Glauben, sich in seinem Wirklichkeitsbezug als Anfechtungserfahrung wiederzuerkennen und für die Verkündigung, den Bezug zur Wirklichkeit dadurch aufzunehmen, daß sie auf die dort artikulierten Erfahrung antwortet“ (140 f.).

E. Sauser, Trier

WICHELHAUS, Manfred/STOCK, Alex: Bildtheologie und Bilddidaktik – Studien zur religiösen Bildwelt. Düsseldorf 1981: Patmos. 144 S. Zahlreiche Abb.

Das Werk umfaßt die Kapitel: Bildersturm und Augenweide – Theologische Aspekte der Kunst (A. Stock), Verspätete Bilderfreundschaft (M. Wichelhaus), Strukturelle Bildanalyse (A. Stock), Über das Bild Gottes im evangelischen Religionsbuch (A. Stock), Das Christusbild. Bildtheologische und bilddidaktische Aspekte (A. Stock), Jawlenskys Gesichte: Antlitz und Urbild (M. Wichelhaus), Max Klinger: Kreuzesnachfolge (M. Wichelhaus), Frauen in der Kirche und in der Bewegung Jesu: Maria und Marta (M. Wichelhaus), Luthers Menschenbildner. Wie Kinder sich ein Bild von Martin Luther machen können (M. Wichelhaus). – Unter den vielen Aspekten, die hier zur Sprache kommen, sei der vom Christusbild unter dem Blickwinkel der „Sehnsucht nach dem verlorenen Gesicht“ (64) besonders herausgestellt. Der Grundgedanke ist, anknüpfend an J. L. Borges Essay *Paradiso XXXI*, 108, der „universelle Wunsch, ein unwiederbringlich verlorenes Gesicht zu sehen“. Dieser Wunsch „gibt das Recht dazu, die Christusbilder als rätselhafte Spiegelungen und Bruchstücke der erschnittenen Vollendung von Angesicht zu Angesicht zu lesen. Eine solche Lektüre würde bedeuten, daß man versucht, die den Bildern zugrundeliegende Arbeit des Wunsches, samt den darin verarbeiteten psychischen und sozialen Phantasieantrieben zu entschlüsseln. Die Unterschiedlichkeit der Christusbilder gewinnt in einer solchen Lektüre eine neue Attraktion. Sie interessiert nicht mehr vornehmlich als Instrument der Relativierung eines dogmatischen Christusbildes oder als Veranschaulichung der legitimen Varianz eines alles in allem gemeinsamen Grundtypus. Die geschichtlichen Veränderungen lassen vielmehr nach Verschiebungen in der Geschichte des Wunsches fragen, wobei signifikante Abweichungen von der jeweils herrschenden Konvention besonderes Interesse erregen. Die unbestreitbare Konstanz läßt einerseits danach fragen, warum die Phantasie gerade diesen Typus erfand und damit eine so große geschichtliche Resonanz fand, andererseits erlaubt sie es, die verschiedenen Bilder eben als Gestalten ein und desselben Wunsches zu identifizieren“ (74). Dieser gedankliche Ansatz wird dann am Beispiel des Christusbildes bei Rembrandt beispielhaft ausgeführt. Es zeigt sich hier, wie seit der Darstellung des Emmausmahles von 1648 das Christusbild veränderte Züge annimmt, nämlich „unverkennbar jüdische Züge“ (75). Frage: Woher kam der Wunsch zu solcher Wendung? Stock weist auf das Phänomen der verfolgten Juden hin und stellt fest: „Rembrandts Christusbild kommt genetisch von der anderen Seite her, nicht vom Gesicht der Gewalthaber, sondern vom Gesicht derer, die Gewalt erlitten haben. Wo Münz den physiognomischen Ausdruck dieser Bildnisse zu charakterisieren versucht, spricht er davon, daß es stille, einsame, in sich zurückgezogene, schwermütige und doch der eige-

nen Würde bewußte, freie und gewaltlose Gesichter seien“ (77). Die Nachbarschaft also und Bekanntheit mit Amsterdamer Juden, die als iberische Juden der spanischen und portugiesischen Inquisition entronnen waren, bzw. deren Nachkommen (76) waren es, die diese „Verschiebung“ in Rembrandts Wünschen für Christusbilder bewirkt haben. Stock führt dann weiter aus, wie sich an diese so entstandenen Christusbilder wieder Wünsche „anhängen“ bzw. abreagieren können, so daß diese von einer „immanenten Ambivalenz“ (77) bedroht erscheinen. Er stellt dazu fest: „Rembrandts Christusbilder wären also von der Trivialisierung bedroht. Trivialisierung aber ist selbst ein ambivalenter Vorgang. Sie knüpft an verbreitet vorhandene Wünsche des Volkes an, aber sie distanzisiert sie, um sie auf schnellstem und bequemstem Wege erfüllen zu können. Der Wunsch des Volkes, einen gewaltlosen lieben Gott zu haben, wird in der Christusdevotionalie auf existentielle (und politische) Kosten sparende Weise vermarktet. In welchem Umfang die Trivialisierungen der Christusdevotionalien wirklich Derivate von Rembrandts späten Christusbildern sind, vermag ich kunstgeschichtlich nicht zu beurteilen. Aber wenn dem heutigen Betrachter dies so erscheint, dann ist an Rembrandts Bildern selbst die mögliche Gefahr und ihre Überwindung zu studieren“ (79).

E. Sauser, Trier

ZELLER, Hermann: Die Welt ist noch nicht fertig. Vier Betrachtungen zur Sinngebung der Kunst. Das Lot – Eine Reihe kleiner Schriften zu Fragen der Kultur, Nr. 1. Innsbruck: Wort- und Welt-Verlag. 1981. 28 S. Kart.

Diese vier Betrachtungen, bei der Eucharistiefeier der Künstler am Aschermittwoch in Innsbruck gehalten, behandeln die Themen: Von der Berufung des Künstlers; Von der künstlerischen Inspiration; Kunst und Mysterium; Die Welt ist noch nicht fertig. – Hier werden „Sinn- und Gewissensfragen“ (Vorbemerkung) „erweckt“, die keine Wiederholung von schon immer Gesagtem darstellen. Natürlich ist das deshalb nicht alles „nigelnagelneu“ – aber, was die jeweiligen Grundgedanken anbetrifft, wird hier feinsinnige theologische und anthropologische Originalität vor Augen „gezeichnet“, wie es in einem solchen Rahmen wohl einmalig sein dürfte. – Einige der wichtigsten Gedankengänge seien nun kurz angeführt. So wird über das Verhältnis von Gott und Künstler gesagt: „Beide . . . reden indirekt, vermittelt durch Symbole, beide überbieten Begriffe durch Bilder, beide geben dem Geist Gestalt und leibhaftes Leben“ (6). In Fortführung dieses Ansatzes heißt es weiter: „Der Künstler nun fühlt stellvertretend für die stumpfere Mehrheit der Menschen mit wachen Sinnen den Auftrag, verhüllte Sinngehalte ans Licht zu ziehen . . . In seiner Berufung wird die Nachahmung Gottes, der Wahrheit und Macht, Geheimnistiefe und Schönheit Gestalt werden ließ, zu schicksalhafter Begabung und Verpflichtung“ (7). Schließlich findet dieser Gedanke einen eindrucksvollen Höhepunkt in dem Vergleich: „Was aus der Seele des Künstlers in sein Werk eingeht, ist also nicht einfach das lustvolle Auszeichnen der in die Welt eingegebenen Linien der Schönheit: Partnerschaft zu Gott, dem Schöpfer. Es ist auch der Ausdruck erlittener Spannungen und der Versuch, sie zu überwinden: Partnerschaft zu Gott, dem Erlöser. Im Hintergrund großer Kunst steht darum meist Leiderfahrung. Wo sie aber die echte Mitmenschlichkeit, die Güte des reifen Herzens nicht verloren hat, wird sie Schmerz, Dunkelheit und Verwirrung nicht nur aussagen wie ein kalter Spiegel, sondern versöhnlich, mit dem Willen aufzuhellen und zu heilen“ (8 f.). – Im Hinblick auf Inspiration meint Zeller: „Die künstlerische Inspiration ist die folgerichtige Weiterführung der Schöpfungsidee im Raum freier menschlicher Lebendigkeit unter Gottes freier Lebendigkeit . . . Der Künstler wird durch seine Inspiration allerdings kein Supermensch, auch wenn sie ihn oft zu einem Fremdling unter einem Volk werden läßt, das den Geist im Krieg oder im Wohlstand erstickt . . . Die Visionen des Künstlers werden unglaublich, wenn sie in Raserei und Chaos führen. Sie zerbrechen kleinliche Maßstäbe, gewiß, aber nicht die Wirklichkeit der Welt . . . Der Künstler verläßt nicht die Welt des Bürgers, er verläßt nur dessen Gefängnis, wo man sich auf einen sehr banalen und oberflächlichen Gebrauch der Welt beschränkt“ (12 f.). – Im letzten Kapitel wird auf die Frage: „Warum kann die Natur erst zusammen mit dem Menschen im eigentlich erstrebten Sinn schön sein? Warum müssen alle Linien der Schönheit noch einmal nachgezogen und verstärkt werden?“ (25) unter anderem geantwortet: „Der Künstler ist berufen, die zweite Welt aus der ersten zu ziehen, die Elemente aus den Fesseln der bloßen Naturgesetzlichkeit in einen höheren Zusammenhang von Bedeutung und Schönheit zu holen . . . Im Künstler wird am deutlichsten, wie Mensch und Schöpfung füreinander da sind, um einander zur Reife zu bringen“ (26).

E. Sauser, Trier

Diese aus dem Italienischen von A. Spoerri übertragene Arbeit gliedert sich in zwei Abschnitte. Der erste umfaßt die Einführung, der zweite bringt Texte und Übersetzungen aus jüdischen Quellen, aus dem Neuen Testament, aus Quellen zur Geschichte des Osterfeststreites im zweiten Jahrhundert, aus griechischen, syrischen und lateinischen Schriftstellern. Den Abschluß bildet ein ausführliches Register mit Bibelstellenregister, mit einem alphabetischen Verzeichnis der Quellenstücke, mit dem Autoren- und Sachregister. – Vor allem unter spirituellem und theologischem Blickpunkt (XIV) wird hier der patristischen Interpretation des Ostermysteriums nachgegangen, wobei vier Dimensionen herausgestellt werden: die historische, die sakramentale oder mystische, die moralische und spirituelle wie die eschatologische. Ich greife hier beispielhaft die lateinische Tradition heraus. Der Verf. stellt hier fest: „Die Entwicklung der Osteridee im Westen kann, äußerst schematisiert, wie folgt beschrieben werden: a) anfangs Aufnahme der kleinasiatischen Tradition (Pascha-passio) und ihre Vertiefung bis zur zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, b) Krise dieser Auffassung im Augenblick, in dem der Westen von der alexandrinischen Tradition (Pascha-transitus) Kenntnis erhält, c) Synthese und Überwindung der beiden Traditionen in der Ostertheologie Augustins“ (XXVIII). – Dies bedeutet: Die kleinasiatische Tradition begehrt ein „christologisches Ostern . . . Zu Ostern bietet sich also weniger die Gelegenheit, ethisch-moralische Überlegungen über den Menschen anzustellen, als vielmehr eine Predigt über Christus und seine Erlösungstat und namentlich über das Mysterium des Kreuzes zu halten. Übereinstimmend damit tritt auch der sakramentale und mystische (besonders der eucharistische) Aspekt stark in den Vordergrund“ (XXIX). In der Übernahme der alexandrinischen Tradition von Pascha-transitus „verschiebt sich der Schwerpunkt von Ostern nunmehr von Christus auf den Menschen, weil es der Mensch ist, der von der Sünde zur Tugendhaftigkeit, von der Welt zu Gott übergehen soll. Man hat die Tendenz, den typologisch wichtigsten Moment in dem Durchzug durch das Rote Meer (Exod. 13–14) zu sehen und nicht mehr in dem Opfer des Lammes (Exod. 12). Demnach erscheint nicht mehr die Eucharistie, sondern die Taufe als das Ostersakrament schlechthin“ (XXX). – Der Verf. spricht hier mit besonderer Berücksichtigung von Ambrosius v. Mailand von einem „ethisch geistigen Ostern“ (XXX). – Augustinus gelingt nun die Synthese der kleinasiatischen und alexandrinischen Tradition – das heißt: Er betont sehr wohl Ostern als Passio Domini. Zugleich aber verknüpft er diesen Gedanken mit dem Transitus, und zwar mit dem Transitus Christi von dieser Welt zum Vater. So wird Ostern zu einem „Transitus per passionem“ (XXXI) und Cantalamessa bemerkt dazu: „Diese Definition stellt keinen Kompromiß zwischen den beiden bis dahin gegensätzlichen Ostertraditionen dar, sie ist vielmehr eine wirkliche Synthese. Hiermit beendet Augustin den Prozeß der Christianisierung des alten Osterfestes, indem er nicht nur den Ostercharakter des Opfers Christi, sondern auch den seiner Auferstehung voll erkennt: Passion und Auferstehung des Herrn, das ist das wahre Ostern. Durch den Glauben an die Auferstehung wird dieses Passa Christi zum Ostern der Kirche . . . die beata passio behält . . . die zentrale Stelle, die sie schon in der alten lateinischen Tradition hatte, sie ist aber besser in den Osterdynamismus eingefügt. Ostern besteht nun nicht mehr aus einem factum (der Passion oder der Auferstehung), sondern aus einem fieri, d. h. aus einem Übergang von der Passion zur Auferstehung, vom Tod zum Leben. Die sakramentale und mystische Osterdimension wird deutlicher begründet. Auch hier galt es, Verschiedenes wieder ins Gleichgewicht zu bringen . . . Augustin stellt eine Beziehung her, die beides bewahrt: Das Passa Christi vereinigt sich im Leben der Kirche auf zwei Ebenen und mit zwei verschiedenen Rhythmen: einem jährlichen, durch das Osterfest vertretenen Rhythmus und einem wöchentlichen und dann auch täglichen Rhythmus in der Feier der Eucharistie . . . Auch die schon von altersher mehr oder weniger deutlich in der Tradition wirksame, dreidimensionale Struktur des christlichen Mysteriums (Erinnerung, Gegenwart, Erwartung) findet bei Augustin eine klare Formulierung. Alles zu Ostern erhält aus diesen drei Quellen Glanz, auch die Freude. Sie ist in der Tat die gegenwärtige Freude der Kirche, die Freude derer, die sich zusammenfinden und das Halleluja anstimmen, es ist aber eine Freude, die sich von der Erinnerung an die Passion und die Auferstehung Christi und von der Hoffnung auf ein künftiges Leben nährt“ (XXXI f.).

E. Sauser, Trier



## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

- ARENDT, Hans-Peter: Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakramentes. Freiburger theologische Studien. Band 121. Freiburg: Herder. 1981. 616 S. Kart. 74,- DM.
- AUF DER MAUR, Hans Jörg / BAKKER, Leo / VAN DE BUNT, Anniewies / WALDRAM, Joop: Fides Sacramenti – Sacramentum fidei. Studies in Honour of Pieter Smulders. Assen: Van Gorcum & Comp by 1981. 340 Seiten.
- AURELIUS AUGUSTINUS: Der Gottesstaat. De civitate Dei. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Erster Band Buch I – XIV (XLII + 989 Seiten). Zweiter Band Buch XV – XXII (XIV + 982 Seiten). Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh. 1979. Geb. 198,- DM.
- BAUMGARTNER, Konrad (Hrsg.): Das Seelsorgegespräch in der Gemeinde. Pastorale Handreichungen. Würzburg: Echter Verlag. 1982. 148 S. Brosch. 24,- DM.
- BOSS, Medard: Triebwelt und Personalisation. – CONDRAU, Gion: Entwicklung und Reifung. – CONDRAU, Gion: Lebensphasen – Lebenskrisen – Lebenshilfen. – BÖCKLE, Franz: Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 6. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder Verlag. 1981. 160 S. Geb. 28,50 DM.
- DÖRING, Heinrich / KAUFMANN, F.-X.: Kontingenzerfahrung und Sinnfrage. – BOSS, Medard / RAHNER, Karl: Angst und christliches Vertrauen. – GRESHAKE, Gisbert: Glück und Heil. – OEING-HANHOFF, Ludger / KASPER, Walter: Negativität und Böses. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 9. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder Verlag. 1981. 208 S. Geb. 36,80 DM.
- DUBY, Georges: Der heilige Bernhard und die Kunst der Zisterzienser. Aus dem Französischen übersetzt von Maria Heurtaux. Stuttgart: Klett-Cotta. 1981. 183 S. 24,- DM.
- FRIES, Heinrich / KRETSCHMAR, Georg (Hrsg.): Klassiker der Theologie, Band I. Von Irenäus bis Martin Luther. München: Verlag C. H. Beck. 1981. 464 S. Ln. 48,- DM.
- HÄRING, Bernhard: Frei in Christus. Band III. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Freiburg i. Br.: Verlag Herder. 1981. 488 S. Geb. 67,- DM.
- HORSTMANN, Johannes (Hrsg.): Erfolgreiche – nicht erfolgreiche Gemeinde. Zur „Erfolgskontrolle“ pastoraler Tätigkeit. Schriftenreihe der Katholischen Akademie Schwerte. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1981. 116 S. Kart. 15,80 DM.
- KERN, Walter / NIEMANN, Franz-Josef: Theologische Erkenntnislehre. Leitfaden Theologie. Band 4. Düsseldorf: Patmos Verlag. 1981. 188 S. 19,80 DM.
- KRÄMER, Peter: Kirche der freien Gefolgschaft. Kirchenrechtliche Überlegungen zu einem umstrittenen Kirchenmodell. Eichstätt: Hochschulreden 29. München: Minerva Publikation. 1981. 18 S.
- LEWIS, C. S.: Gott auf der Anklagebank. ABCream. Basel: Brunnen Verlag. 1981. 128 S. Kart.
- LUTHE, Hubert (Hrsg.): Christusbegegnung in den Sakramenten. Kvelaer: Butzon & Bercker Verlag. 1981. 696 S. Geb. 32,- DM.
- LUZ, Ulrich / KEGLER, Jürgen / LAMPE, Peter / HOFFMANN, Paul: Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung. Stuttgarter Bibelstudien, Band 101. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 1981. 216 S. Kart. 26,80 DM.



- PESCH, Otto Hermann: Gesetz und Gnade. – TÖDT, Heinz Eduard: Friede. – GRÜNDEL, Johannes: Strafen und Vergehen. Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 13. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Freiburg: Herder Verlag. 1981. 168 S. Geb. 29,80 DM.
- Phases of Life. Memoirs of Alep Taw. Otisville (USA). 1981. 380 S.
- ROLOFF, Jürgen: Die Apostelgeschichte. Das Neue Testament Deutsch. Teilband 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1981. 392 S. Kart. 38,- DM.
- SCHAEFFLER, Richard: Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott. Quaestiones Disputatae. Band 94. Freiburg: Herder Verlag. 1982. 128 S. Kart. 22,- DM.
- SCHNEIDER, Reinhard: Wie Gott uns liebt. Jestetten: Miriam-Verlag. 1981. 160 S. Kart. 7,80 DM.
- SCHRÖGER, Friedrich: Gemeinde im 1. Petrusbrief. Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert. Schriften zur Universität Passau. Reihe: Katholische Theologie, Band 1. Passau: Passavia Universitätsverlag. 1981. 268 S. Ganzlinson 48,- DM.
- SCHWEIZER, Eduard: Das Evangelium nach Lukas. Das Neue Testament Deutsch, Teilband 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1982. 264 S. Kart. 36,- DM.
- SEELIGER, Hans Reinhard: Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung. Düsseldorf: Patmos Verlag. 1981. 292 S. Pp. 36,- DM.
- TRINCHER, Karl: Natur und Geist. Zur physikalischen Eigenständigkeit des Lebens. Freiburg: Herder Verlag. 1981. 160 S. Pp. 25,- DM.
- VETUS LATINA. 1981. 25. Arbeitsbericht der Stiftung. 14. Bericht des Instituts. 32 S.
- WAGNER, Harald: Einführung in die Fundamentaltheologie. Die Theologie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1981. 132 S. Kart. 36,- DM.
- WANNER, Walter: Mach mehr aus Dir. Schritte zur Erweiterung und Vertiefung der Persönlichkeit. Wege zur Ganzheit. Basel: Brunnen Verlag. 1981. 160 S. Kart.
- WEGER, Karl-Heinz: Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. Graz – Wien – Köln: Verlag Styria. 1981. 248 S. Geb. 34,- DM.
- WEGER, Karl-Heinz: Vom Elend des kritischen Rationalismus. Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Hans Albert. Pustets Theologische Bibliothek. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1981. 120 S. Kart. 14,80 DM.
- WEIPPERT, Helga: Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremia-buches. Stuttgarter Bibelstudien, Band 102. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 1981. 112 S. Kart. 21,80 DM.

Heribert Schmitz

# Reform des kirchlichen Gesetzbuches

*Codex Iuris Canonici*  
1963–1978



Paulinus-Verlag Trier

„Der Verfasser gibt einen sehr ins einzelne gehenden Bericht über die Vorbereitung und Durchführung der Arbeit der Kommission für die Reform des Codex und stellt dabei auch die von der Deutschen Bischofskonferenz berufene ‚Arbeitsgruppe für Fragen des kanonischen Rechts‘ vor, zu deren Aufgaben es gehört, die inzwischen von der Reformkommission an die Bischofskonferenzen verwiesenen Schemata zu beraten, um damit der Bischofskonferenz selbst eine Unterlage für die von ihr seitens des Apostolischen Stuhles erbetene Stellungnahme abzugeben. Dankenswerterweise hat Schmitz seinen Darlegungen einen Anhang beigelegt, der die Stellungnahmen der ‚Tagung katholischer Kirchenrechtler‘ anlässlich deren Beratungen in den Jahren 1974 bis 1978 enthält. Für den Fachmann bietet auch dieser Anhang eine interessante Orientierung, da die Stellungnahmen bisher unveröffentlicht sind.“  
Christ in der Gegenwart, Nr. 38/1980.

1979. 120 Seiten, kartoniert, 26,80 DM.

Heribert Schmitz

# Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung



Paulinus-Verlag Trier

„Schmitz versucht anlässlich der Entwicklung, die das kirchliche Recht seit dem Konzil erkennen läßt, gewisse Tendenzen einer Rechtsentwicklung aufzuzeigen und die von ihm gemachten Beobachtungen zu systematisieren. Dabei räumt der Verfasser ein, daß es nicht möglich ist, alle Tendenzen hinreichend zu erfassen und darzustellen, allerdings vertritt er die Auffassung, daß drei von größerer Tragweite sind:

1. Die pro-episkopale, die er auch als restitutive/dezentralisierende wertet;
2. die pro-laikale, die von ihm als innovative Tendenz gekennzeichnet wird;
3. die pro-liberale, in der er eine rechtsrezessive Tendenz zu erkennen glaubt.

Diese nach seiner Ansicht maßgeblichen Tendenzen in der Rechtsentwicklung belegt er sehr ausführlich durch entsprechende Beispiele.“

Christ in der Gegenwart, Nr. 38/1980.

1979. 50 Seiten, kartoniert, 13,80 DM.

Peter Krämer

## Warum und wozu kirchliches Recht?

*Zum Stand  
der Grundlagendiskussion  
in der katholischen  
Kirchenrechtswissenschaft*



Paulinus-Verlag Trier

„Der dritte Band stellt bei allem Bemühen um die Reform des kanonischen Rechts und der Darlegung der sichtbar werdenden Tendenzen die Grundfrage. Der Verfasser, der sich schon mit einer größeren Untersuchung über die theologische Grundlegung des Kirchenrechts der wissenschaftlichen Öffentlichkeit überzeugend vorgestellt hat, unternimmt es in einer sehr knappen Weise, einige typische systematische Entwürfe für ein Kirchenrecht, das sich als ‚Recht der Kirche Jesu Christi‘ versteht, vorzustellen und zu werten. Wenn Schmitz ein theologisch besseres Recht fordert, so versucht Krämer darzulegen, woher die Grundlagen für ein solches Kirchenrecht zu beziehen sind. Zunächst macht er mit Recht darauf aufmerksam, daß bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil die Frage nach der theologischen Grundlage des Kirchenrechtes nur vereinzelt gestellt und beantwortet wurde.“ Christ in der Gegenwart, Nr. 38/1980.

1979. 28 Seiten, kartoniert, 7,80 DM.

*Heribert Heinemann*

## Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche

*Analyse und Kritik  
der Verfahrensordnung*



Paulinus-Verlag Trier

Die Deutsche Bischofskonferenz hat ein sehr eigenständiges „Lehrbeanstandungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz“ mit Wirkung vom 1. Januar 1973 in Kraft gesetzt, das inzwischen eine Novellierung erfahren hat. Entsprechende Formen von Lehrverfahren sind für die Niederländische Kirchenprovinz und für den Bereich der Österreichischen Bischofskonferenz erlassen worden. Die vorliegende Untersuchung will versuchen, diese Lehrverfahren kritisch zu analysieren und mögliche Verbesserungsvorschläge zu unterbreiten.

1981. 133 Seiten, kartoniert, 29,80 DM.

In jeder Buchhandlung erhältlich.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 5500 Trier.

Die Reihe wird fortgesetzt.



# Geschichte der katholischen Kirchenmusik

Unter Mitarbeit zahlreicher Forscher des In- und Auslandes  
herausgegeben von Karl Gustav Fellerer

Für dieses große Unternehmen konnten über 50 Forscher aus dem In- und Ausland als Mitarbeiter gewonnen werden, die mit ihren Beiträgen zum Teil neue Forschungsergebnisse vorlegen. Trotz der großen Zahl von Einzelbeiträgen will das Werk nicht als Aufsatzsammlung verstanden werden. Vielmehr hat der Herausgeber, Karl Gustav Fellerer, eine übergreifende Gesamtkonzeption erarbeitet, der sich die einzelnen Beiträge unterordnen. Die Fülle des Materials zwang zu einer Aufteilung auf zwei Bände. Dabei ergab sich der Schnitt aus der Bedeutung des Konzils von Trient für Liturgie und Musik der katholischen Kirche. Zahlreiche Notenbeispiele und Abbildungen alter Instrumente und originaler Notenschriften dienen zur Veranschaulichung und als Beleg der Darstellung. Umfangreiche Literaturverzeichnisse am Ende der jeweiligen Großabschnitte ermöglichen das Studium weiterer Spezialabhandlungen; Personenregister in beiden Bänden sowie ein Gesamt-Sachregister in Band II liefern weitere Hilfen bei der Benutzung. Das Werk darf somit den Anspruch eines Kompendiums erheben, das den Stand der Forschung zu einem der wichtigsten Gebiete der Musikgeschichte im umfassenden Sinn repräsentiert.

## Band I

Von den Anfängen bis zum Tridentinum. Format 21 × 28,7 cm. XII und 488 Seiten, 4 Tafeln mit 20 Abbildungen (Faksimiles), Notenbeispiele, Tabellen und Karten im Text. Leinen DM 220,- / ISBN 3-7618-0224-2.

## Band II

Vom Tridentinum bis zur Gegenwart. Format 21 × 28,7 cm. X und 442 Seiten, 5 Tafeln mit 12 Abbildungen (Faksimiles), Notenbeispiele im Text. Leinen DM 220,- / ISBN 3-7618-0225-0.



Bärenreiter

# Lassen Sie sich durch eine hervorragende Feder über Vinzenz von Paul unterrichten

Den Kreuzzug der Liebe, den Vinzenz von Paul in der ungeheuren Not seiner Zeit initiiert und angeführt hat, gemäß den heutigen Erfordernissen und Möglichkeiten nach Kräften fortzusetzen, das ist die allein angemessene Jubiläumsfeier zum 400. Geburtstag des ‚Patrons aller Werke der Caritas‘, in einer Menschheit, ‚die, wenn wir die gegenwärtigen Zustände in der Welt untersuchen, unseren Augen als ein Ozean des Elends erscheint‘, wie der französische Soziologe Pater Lebreton OP es formuliert hat.

**Alfons Erb**

**Kreuzzug der Liebe**

**Leben und Werke des heiligen Vinzenz  
von Paul**

**60 Seiten, 4 schwarz-weiße Abbildungen,  
14,5 cm × 20,5 cm, kt., 9,80 DM**

**Ein kleines Meisterwerk  
über einen Heiligen, das sich  
mit höchstem  
Genuß lesen  
läßt.**



**Paulinus-Verlag  
Postfach 30 40  
Fleischstraße 62-65  
5500 Trier**

Hubertus G. Hubbeling

## **Einführung in die Religionsphilosophie**

(UTB 1152). 219 Seiten, Kunststoff DM 24,80

Eine Einführung in die wichtigsten Themen, Probleme und Ergebnisse der modernen Religionsphilosophie.

Nach einer kurzen historischen Übersicht über repräsentative klassische Religionsphilosophen werden die Hauptaspekte religiöser Erfahrung, der Logik der Religion und der religiösen Sprache so thematisiert, daß dabei zugleich wichtige Forschungsansätze und Vertreter der gegenwärtigen Religionsphilosophie vorgestellt werden.

Gottfried Nebe

## **»Hoffnung« bei Paulus**

ἐλπίς und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, Band 16). Etwa 396 Seiten, kartoniert etwa DM 68,-

Diese Untersuchung hat ihre Anstöße durch die Hoffnungsdiskussion in der Philosophie (E. Bloch) und in der systematischen Theologie (J. Moltmann, G. Sauter) empfangen. Nach einer forschungsgeschichtlichen Einführung setzt sie bei einer sprachlichen Analyse des Hoffnungsvokabulars und einer Betrachtung der Sprachformen, in denen es verwendet wird, ein, um dann vor allem theologisch dem Verhältnis der Hoffnungsaussagen des Paulus zu seiner Eschatologie nachzugehen. Dabei erweisen sich insbesondere die alttestamentlich-frühjüdischen Voraussetzungen als grundlegend. Im Schlußteil versucht sie, offene Fragen der Forschungsgeschichte im Blick auf Gesichtsauffassung und Eschatologie bei Paulus neu zu beleuchten.

Erich Bryner

## **Der geistliche Stand in Rußland**

Sozialgeschichtliche Untersuchungen zu Episkopat und Gemeindegerechtigkeit der russischen orthodoxen Kirche im 18. Jahrhundert (Kirche im Osten, Monographienreihe, Band 16). 268 Seiten, kartoniert etwa DM 52,-

Im ersten Hauptteil geht es um die Lage und Zusammensetzung des Episkopates, im zweiten um das theologisch-geistliche Bildungswesen, während der dritte Hauptteil sich mit der sozialen Lage des Pfarrklerus auseinandersetzt, der sich im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einem abgeschlossenen Stand entwickelte. Abschließend wird die Funktion und Stellung des geistlichen Standes in der russischen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts dargestellt.

**V&R Vandenhoeck & Ruprecht**  
Göttingen und Zürich

# Abendland, woher und wohin?

## Aufriß zu einer Orts- bestimmung des Heute

Von Wilhelm  
Köster SJ

150 Seiten, Leinen 19,80 DM,  
ISBN 3-402-03247-3. Bezug  
durch jede Buchhandlung.



Der Verfasser geht aus von einer Analyse dessen, was in uns Europäern an geschichtlichem Bewußtsein lebt. Er legt frei, was uns an Macht über die Umwelt und an existentiellern Vollzug unser selbst zugefallen ist. Er weiß auch um die Grenze des Menschlichen.

Die Analyse weist über sich hinaus. Sie drängt zu einer Besinnung auf die christliche Offenbarung; denn diese hat unser Dasein wesentlich mitbestimmt. Weil in Menschwerdung des Wortes Gottes geschehen, wirft sie entscheidendes Licht auf den Menschen selbst und führt sie den Menschen zu einer Vollendung, die er mit eigenen Kräften nicht erreichen kann.

Vor dem Ineinander von Göttlichem und Menschlichem ergibt sich eine Antwort auf die Frage, wie es um uns Europäer heute bestellt ist.

Der Verfasser bietet dazu überraschende Deutungen an. Vor dem im Gang befindlichen Gebietsverlust der christlichen Predigt steht er nicht ratlos; er ahnt darin einen überzeugenden Sinn. Die Renaissance ist ihm nicht Rückfall in antikes Heidentum; im Gegenteil, sie erscheint als Reifevorgang. Die Marienverehrung steht nicht wie ein verschlossenes Heiligtum da; vielmehr gewinnt sie von profanen Werdeprozessen her eine neue Tiefe.

In allem kreist das Buch um die innere Geschichte des Abendlandes.

Wilhelm Köster SJ, geboren 1906 in Düsseldorf, 1931 Dr. phil. in Freiburg i. Br., 1934 Priesterweihe im Dom zu Köln, 1945 Ordenseintritt, seit 1951 in Schweden, Mitarbeiter und zeitweilig leitender Redakteur der schwedischen katholischen Kulturzeitschrift CREDO (heute SIGNUM). Seit 1965 ständiger Gast im Institut für Wissenschaftstheorie an der Universität Göteborg.

# Aschendorff



# Orgelmusik

30-cm-Stereo-Langspielplatten zu je DM 12,80 (auch mono abspielbar). Unverbindliche Preisempfehlung. Erhältlich im Fachhandel

## Johann Sebastian Bach

- (1) Präludium und Fuge h-Moll BWV 544 /
- (2) Toccata, Adagio und Fuge C-Dur BWV 564 / (3) Triosonate C-Dur BWV 529 /
- (4) Präludium und Fuge D-Dur BWV 532

Hans Heintze an der Arp-Schnitger-Orgel der Ludgerikirche zu Norden/Ostfriesland (1, 2) und an der Beckerath-Orgel der Christuskirche zu Bremen-In der Vahr (3, 4)

SDG 610 705

## Johann Sebastian Bach

- (1) Fantasie G-Dur BWV 572 / (2) Präludium und Fuge A-Dur BWV 536 / (3) Pastorale F-Dur BWV 590 / (4) Vom Himmel hoch, da komm ich her (Kanonische Veränderungen) BWV 769

Arno Schönstedt an der Arp-Schnitger-Orgel der Pankratius-Kirche zu Hamburg-Neuenfelde

SDG 610 704

## Johann Sebastian Bach

- (1) Toccata und Fuge (dorisch) BWV 538 /
- (2) Fantasie und Fuge g-Moll BWV 542 /
- (3) Triosonate Es-Dur BWV 525

Michael Schneider an der Ott-Orgel der Christuskirche zu Recklinghausen (1) und an der Barockorgel der St.-Johannis-Kirche zu Lüneburg (2, 3)

SDG 610 703

## Johann Sebastian Bach

- (1) Toccata und Fuge d-Moll BWV 565 /
- (2) Toccata und Fuge F-Dur BWV 540 /
- (3) Präludium und Fuge e-Moll BWV 548 /
- (4) Passacaglia c-Moll BWV 582

Heinz Wunderlich an der Arp-Schnitger-Orgel der St.-Jacobi-Kirche zu Hamburg

SDG 610 702

## Max Reger

Choralfantasien für Orgel: (1) Wachet auf, ruft uns die Stimme. Fantasie op. 52 Nr. 2 / (2) Halleluja! Gott zu loben. Fantasie op. 52 Nr. 3 / (3) Wie schön leucht' uns der Morgenstern. Fantasie op. 40 Nr. 1

Hans Klotz an der Schuke-Orgel der Petri-Kirche zu Mülheim/Ruhr (1) und Richard Voge an der Orgel der Evangelischen Stadtkirche zu Schlüchtern (2, 3)

SDG 610 701

## Orgelkonzerte böhmischer Meister

- (1) František Xaver Brix: Konzert Nr. 2 G-Dur für Orgel und Orchester / (2) Johann Wenzel Stamitz: Konzert Nr. 6 F-Dur für Orgel und Orchester / (3) Jiří Ignác Linek: Konzert C-Dur für Orgel und Orchester

Alena Veselá (Orgel), Orchester Bohuslav Martinů, Leitung František Jilek

SDG 610 706



**Leonard Holtz**

### **Die Mitte des Menschen**

Herz-Jesu-Meditation in Geschichte und Gegenwart

204 Seiten, 8 schwarzweiße und 5 vierfarbige Bildtafeln, 12 x 18 cm, Pappband, 29,80 DM

Auf der Suche des heutigen Menschen nach der Mitte will dieses Buch die Dimension des Herzens aufweisen, Anleitung zu einer zeitgemäßen Herz-Jesu-Meditation geben und zur Auseinandersetzung mit dieser Form christlicher Frömmigkeit provozieren. Ein Überblick über die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung konfrontiert mit Texten der Heiligen Schrift, der Vätertheologie, der mittelalterlichen Mystik und der Herz-Jesu-Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte. In einem eigenen Teil sind ausgesuchte Texte, Lieder und Gebete aus Geschichte und Gegenwart zusammengestellt und die Anrufungen der Herz-Jesu-Litanei zur Meditation aufgeschlossen.



**Paulinus-Verlag**  
Fleischstraße 62–65  
Postfach 30 40  
5500 Trier

**Lothar Heiser**

### **Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres**

428 Textseiten, 32 Bildtafeln, Leinen, 58, – DM. Band 20 der Reihe Sophia. Quellen östlicher Theologie.

Das Werk von Lothar Heiser ist ein profunder Weg zu den Quellen der Marienfrömmigkeit des christlichen Ostens, der auch für die Kirche des Westens von großer Bedeutung ist. Der Autor stellt umfänglich heraus, daß Marienfrömmigkeit nur lebendig und fruchtbar bleibt, wenn sie auf die Christus-Verkündigung der Kirche bezogen ist. 32 Ikonentafeln in Farbe strahlen trotz aller reichen Variation den einzigartigen Atem ihrer Christusbezogenheit aus.



**Paulinus-Verlag**  
Fleischstraße 62–65  
Postfach 30 40  
5500 Trier

**Ein hervorragender Geschenkband**

### **Der Mann aus Assisi**

**Text: Walter Nigg**

**Bilder: Toni Schneiders**

**132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM**

**J. B. Grachs Buchhandlung**

**Weber-Philippi**

**Trier-Hauptmarkt**

**Telefon 7 44 92**

**Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.**

**Peter Krämer/Johannes Monr  
Charismatische Erneuerung der Kirche**

**Chancen und Gefahren**

**153 Seiten, 8°, kart., 16,80 DM**

**ISBN 3-7902-0100-6**

Mit den „Pfingstkirchen“ begann ein geistiger Aufbruch, der als charismatische Erneuerung bezeichnet wird. Hier geht es um die historische Analyse und um die kirchenrechtliche Wertung. Die Verfasser erarbeiten wichtige Aspekte, die für die charismatische Erneuerung von Bedeutung sind und zur uneingeschränkten Annahme in der Kirche beitragen können. Ferner werden Wesen und Struktur der Kirche erörtert mit dem Ziel, Kriterien und Maßstäbe zur Abgrenzung innerkirchlicher Aufbrüche gegenüber sektenhaften Gruppierungen zu gewinnen.



**Paulinus-Verlag**  
Fleischstraße 62–65  
Postfach 30 40  
5500 Trier



LS

-7. Mai 1982

X 21 935 F

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Heft 2

April, Mai, Juni 1982  
91. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Klaus Reinhardt, Trier  
Wiederverheiratete Geschiedene

Hubert Socha, Trier  
Charisma und Recht

Heinrich M. Köster, Vallendar  
Paradies, Ur- und Erbsünde

Helmut Pfeiffer, Bonn  
Gott erfahren

Josef Goldbrunner, Regensburg  
Priesterliche Lebenskrisen

Neue theologische Literatur

## INHALT

Klaus Reinhardt: Kann die Kirche den Empfang der Eucharistie durch wiederverheiratete Geschiedene dulden? Ein Vorschlag zur Lösung des Problems .....	91-104
Hubert Socha: Charisma und Recht .....	105-115
Heinrich M. Köster: Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsen- tativer Theologen der Aufklärungszeit .....	116-132
Helmut Pfeiffer: Gott erfahren. Der Beitrag Gabriel Marcells zur Gottesfrage .....	133-149
Josef Goldbrunner: Priesterliche Lebenskrisen .....	150-160
Besprechungen .....	161-170

### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Klaus Reinhardt, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier  
Prof. P. Dr. Hubert Socha SAC, Auf der Jüngt 1, 5500 Trier  
Prof. P. Dr. Heinrich M. Köster SAC, Pallottistraße 3, 5414 Vallendar  
Privatdozent Dr. Helmut Pfeiffer, Nonnenwerth, 5480 Remagen 2  
Prof. Dr. Josef Goldbrunner, Gröbenseeweg 4, 8124 Seeshaupt

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Post-  
fach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahres-  
abonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer  
Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle  
Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil  
dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form  
— durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von  
Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache über-  
tragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnet-  
tonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von  
einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im  
Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerb-  
lichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die  
VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die  
einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

# Kann die Kirche den Empfang der Eucharistie durch wiederverheiratete Geschiedene dulden?

Ein Vorschlag zur Lösung des Problems

## 1 Die Ausgangssituation

### 1. Die Diskussion der letzten Jahre

Die Seelsorge an den Wiederverheirateten Geschiedenen gehört zu den wichtigsten, aber auch schwierigsten Aufgaben der heutigen Pastoral. In den letzten Jahren ist eine lebhafte Diskussion darüber in Gang gekommen, ob die Kirche diesen Menschen nicht noch mehr als bisher helfen könnte<sup>1</sup>. Unbestrittener Ausgangspunkt einer solchen Diskussion muß sicher das Bekenntnis zu Jesu Gebot der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe sein. Fraglich bleiben die Konsequenzen, die aus diesem Bekenntnis zu ziehen sind. Folgt daraus die traditionelle Praxis der Kirche, daß nämlich wiederverheiratete Geschiedene von den Sakramenten ausgeschlossen sind und höchstens wieder zugelassen werden können, wenn sie sich verpflichten, wie Bruder und Schwester zusammenzuleben, wenn sie also im Prinzip auf die eheliche Gemeinschaft verzichten? Oder könnte die Kirche ihre Haltung dahin gehend ändern, daß sie denjenigen, die den ersten Willen zu Buße und Wiedergutmachung haben, ihre zweite Ehe aber nicht aufgeben können, doch unter gewissen Bedingungen die Sakramente der Buße und der Eucharistie nicht verweigert?

Es ist bezeichnend, daß sich die in Würzburg tagende Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1975) nach langen Beratungen nicht zu einer Entscheidung für eine der in der vorangehenden Frage angedeuteten Positionen durchringen konnte<sup>2</sup>. Im Zusammenhang mit der Synode wurden in Deutschland eine Reihe von Vorstößen unternommen, die auf eine Erweiterung der bisherigen Praxis der

<sup>1</sup> Vgl. K. LEHMANN, Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene, in: IKZ (1972) 355–372 und in: K. LEHMANN, Gegenwart des Glaubens (Mainz 1974) 274–308 (Lit.); K. FORSTER, Möglichkeiten einer Bußordnung für wiederverheiratete Geschiedene, in: HK 34 (1980) 462–468; R. A. McCORMICK, Scheidung und Wiederverheiratung als pastorales Problem. Ein Literaturüberblick, in: Theologie der Gegenwart 24 (1981) 21–32; W. BREUNING, Unauflöslichkeit der Ehe und Geschiedenenpastoral, in: G. KOCH, Die Ehe des Christen. Lebensform und Sakrament (Freiburg i. Br. 1981) 117–133.

<sup>2</sup> Siehe Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I (Freiburg i. Br. 1976) 449–453; Beschluß: Christlich gelebte Ehe und Familie n. 3.5; vgl. auch die Einleitung von F. Böckle, ebda. S. 421–422.

Kirche abzielten. Die Deutsche Bischofskonferenz hat auf Bitten der Synode ein Votum an den Papst gerichtet; einzelne Theologen haben Vorschläge veröffentlicht. Aber eine überzeugende Lösung wurde bisher nicht gefunden. K. Lehmann charakterisierte in einem 1981 gehaltenen Referat den Stand der Diskussion treffend so<sup>3</sup>:

„Man muß in aller Nüchternheit sehen, daß bei der Beantwortung der aufgezeigten Probleme im Augenblick in der Theologie kein ausreichender Konsens besteht, sondern sich meist zwei Gruppen gegenüberstehen. Die traditionelle Praxis ist sehr ernsten Einwänden ausgesetzt. Aber man muß mit derselben Ehrlichkeit sagen, daß die neueren Positionen die an sie gerichteten Fragen nicht oder noch nicht mit jener Zuverlässigkeit und Überzeugungskraft beantworten können, welche für das Lehr- und Hirtenamt notwendig ist, um eine grundsätzliche Neuorientierung in der Pastoral für geschiedene Wiederverheiratete guten Gewissens im Blick auf die Weltkirche vornehmen zu können.“

## 2. Die Aussagen des Apostolischen Schreibens „Familiaris consortio“ von Papst Johannes Paul II. (22. November 1981)<sup>4</sup>.

Bei diesem Stand der Diskussion kommt den Aussagen des Apostolischen Schreibens „Familiaris consortio“ eine ganz besondere Bedeutung zu, dies um so mehr, als der Papst in diesem Schreiben die Vorschläge verwertet, welche die im Oktober 1980 in Rom tagende Bischofssynode ihm unterbreitet hat<sup>5</sup>. Gegen Ende des Schreibens, im Abschnitt 84, geht der Papst auf die Seelsorge an den wiederverheirateten Geschiedenen ein. Drei Aussagen sind besonders hervorzuheben:

### a) Unterscheidung der verschiedenen Situationen

Zunächst weist der Papst darauf hin, daß die moralische und rechtliche Situation wiederverheirateter Geschiedener sehr unterschiedlich sein kann. Manche haben die Ehe mutwillig zerstört, andere sind schuldlos verlassen worden. Manche sind vor allem

<sup>3</sup> K. LEHMANN, Systematische und pastorale Überlegungen zu einigen Brennpunkten der gegenwärtigen Situation in Ehe und Familie, in: Erzbistum Freiburg. Informationen, Berichte, Kommentare, Anregungen. Hrsg. von der Presse- und Informationsstelle des Erzbistums Freiburg (September/Oktober 1981, Nummer 9/10) 159–165; das Zitat befindet sich auf S. 162.

<sup>4</sup> Apostolisches Schreiben Familiaris Consortio von Papst Johannes Paul II. . . über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, vom 22. 11. 1981 (Ausgabe der Vatikanischen Polyglott-Druckerei).

<sup>5</sup> Die Propositiones der römischen Bischofssynode von 1980 wurden bisher nicht veröffentlicht; einzelne wörtliche Zitate wurden mitgeteilt von J. RATZINGER: Der Erzbischof von München und Freising, Brief an die Priester, Diakone und an alle im pastoralen Dienst Stehenden, vom 8. Dezember 1980.



der Erziehung ihrer Kinder wegen eine neue Verbindung eingegangen. Als besondere Kategorie nennt der Papst diejenigen, die zu der begründeten Gewissensüberzeugung gelangt sind, daß ihre frühere Ehe nichtig ist, die dies aber im rechtlichen Bereich nicht beweisen können<sup>6</sup>. Wie Kardinal Ratzinger, der Relator der Bischofssynode, in einem Brief an die Priester seiner Diözese vom Advent 1980 berichtet, war die Synode offenbar der Meinung<sup>7</sup>: „In einem solchen Fall kann – unter Vermeidung von Ärgernis – in Entsprechung zu dem begründeten Gewissensurteil die Kommunionzulassung gewährt werden.“ Es fällt auf, daß davon im Apostolischen Schreiben nicht die Rede ist.

#### b) Einbeziehung der wiederverheirateten Geschiedenen in das kirchliche Leben

Welche Haltung aber nimmt die Kirche solchen Wiederverheirateten gegenüber ein, deren erste Ehe eindeutig gültig ist? Früher herrschte oft die Meinung, daß solche Menschen, wenn sie ihre zweite Ehe nicht aufgeben, für immer aus der Kirche ausgeschlossen sind und vielleicht sogar des ewigen Heiles verlustig gehen, da sie doch durch ihre zweite zivile Ehe in einer ständigen Sünde leben. Diese Meinung wird durch das Apostolische Schreiben nicht bestätigt. Im Gegenteil: der Papst macht erstaunlich positive Aussagen über die bußwilligen wiederverheirateten Geschiedenen.

Zur Heilssituation dieser Menschen erklärt er<sup>8</sup>: „Die Kirche vertraut fest darauf, daß auch diejenigen, die sich vom Gebot des Herrn entfernt haben und noch in einer solchen Situation leben, von Gott die Gnade der Umkehr und des Heiles erhalten können, wenn sie ausdauernd geblieben sind in Gebet, Buße und Liebe.“ Das heißt doch, sie können Gottes Gnade erhalten, auch wenn sie faktisch nicht oder noch nicht in der Lage sind, ihre „irreguläre Situation“ aufzugeben.

Dementsprechend betont der Papst, daß sie als Getaufte nicht außerhalb der Kirche stehen, sondern auch an deren Leben teilnehmen können und auch dazu verpflichtet sind. Das Schreiben nennt eine ganze Reihe von Möglichkeiten<sup>9</sup>: „Sie sollen ermahnt werden, das Wort Gottes zu hören, am heiligen Meßopfer teilzunehmen, regelmäßig zu beten, die Gemeinde in ihren Werken der Nächstenliebe und Initiativen zur Förderung der Gerechtigkeit zu unterstützen, die Kinder im christlichen Glauben zu erziehen und den Geist und die Werke der Buße zu pflegen . . . “ Die Kirche wird aufgefordert, „für sie zu beten, ihnen Mut zu machen, sich ihnen als barmherzige Mutter zu erweisen und sie so im Glauben und in der Hoffnung zu stärken<sup>10</sup>“.

<sup>6</sup> Familiaris consortio n. 84, S. 168.

<sup>7</sup> J. RATZINGER (wie Anm. 5) S. 13.

<sup>8</sup> Familiaris consortio n. 84, S. 171.

<sup>9</sup> Ebda. S. 169.

<sup>10</sup> Ebda. S. 169.

### c) Ausschluß der wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten

Nachdem der Papst die positiven Möglichkeiten aufgezeigt hat, zieht er ebenso klar die Grenze: Eine Zulassung zu den Sakramenten ist nicht möglich.

Daß die Unauflöslichkeit der Ehe eine sakramentale Feier der zweiten Ehe ausschließt, gilt offenbar als so selbstverständlich, daß es hier überhaupt nicht eigens erwähnt wird. Der Papst warnt nur davor, den Abschluß der zweiten, zivilen Ehe mit irgendwelchen anderen liturgischen Handlungen zu umgeben<sup>11</sup>.

In erster Linie bekräftigt das Schreiben die „auf die Heilige Schrift gestützte Praxis (der Kirche), wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen“. Dafür nennt der Papst zwei Gründe: Theologisch gesehen, besteht ein objektiver Widerspruch zwischen dem Lebensstand der wiederverheirateten Geschiedenen und „jenem Bunde der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht“. Unter pastoraler Rücksicht könnte eine Zulassung dieser Personen zur Eucharistie bei den Gläubigen den Eindruck erwecken, die Kirche nehme es doch nicht so ganz ernst mit ihrer Verkündigung der Unauflöslichkeit der Ehe<sup>12</sup>.

Was für die Eucharistie gilt, das gilt in ähnlicher Weise auch für das Bußsakrament. Wichtig ist hier die genaue Formulierung:

„Die Wiederversöhnung im Sakrament der Buße, das den Weg zum Sakrament der Eucharistie öffnet, kann nur denen gewährt werden, welche die Verletzung des Zeichens des Bundes mit Christus und der Treue zu ihm bereut, und die aufrichtige Bereitschaft zu einem Leben haben, das nicht mehr im Widerspruch zur Unauflöslichkeit der Ehe steht<sup>13</sup>.“

Dieser wörtlich aus den Vorschlägen („Propositiones“) der Synode übernommene Satz hat nach seiner Bekanntgabe durch Kardinal Ratzinger wegen seiner offenen Formulierung („ein Leben, das nicht mehr im Widerspruch zur Unauflöslichkeit der Ehe steht“) einige Hoffnungen auf eine Lockerung der kirchlichen Praxis geweckt. Noch größere Erwartungen knüpften sich an die Aussagen der Synode: „Von pastoraler Sorge um die Gläubigen getrieben wünscht die Synode, daß eine neue und noch gründlichere Untersuchung – unter Berücksichtigung auch der Praxis der Ostkirchen – angestellt werde mit dem Ziel, daß die pastorale Barmherzigkeit noch umfassender werde<sup>14</sup>.“

<sup>11</sup> Ebda. S. 170.

<sup>12</sup> Ebda. S. 169.

<sup>13</sup> Ebda. S. 169–170. Vgl. damit J. RATZINGER (wie Anm. 5) S. 13.

<sup>14</sup> Vgl. J. RATZINGER (wie Anm. 5) S. 13–14. Zur Interpretation vgl. die Beiträge von W. BREUNING (wie Anm. 1), K. LEHMANN (wie Anm. 3) sowie B. HÄRING, Pastorale Erwägungen zur Bischofssynode über Familie und Ehe, in: Theologie der Gegenwart 24 (1981) 71–80.

Doch schon die Ansprache des Papstes zum Abschluß der Synode hat gezeigt, daß solche Erwartungen verfehlt waren; das Apostolische Schreiben hat dies nur bestätigt<sup>15</sup>. Der Wunsch der Synode nach einer gründlichen Untersuchung des Problems wurde vom Papst nicht aufgegriffen; freilich hat er ihn auch nicht zurückgewiesen; er hat dem Päpstlichen Rat für die Familie sogar den Auftrag gegeben, die Vorschläge der Synode zu studieren und fruchtbar zu machen<sup>16</sup>. Was die Aussage über „die aufrichtige Bereitschaft zu einem Leben, das nicht mehr im Widerspruch zur Unauflöslichkeit der Ehe steht“, angeht, hat sie der Papst in beiden Äußerungen im Sinne der traditionellen Bruder-Schwester-Lösung konkretisiert; sie schließt die Verpflichtung ein, „völlig enthalten zu leben, das heißt, sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind“<sup>17</sup>.

### 3. Schlußfolgerungen für die weitere Diskussion

Ist nach den klaren Äußerungen von „Familiaris consortio“ eine weitere Diskussion über die Teilnahme wiederverheirateter Geschiedener am eucharistischen Mahl überhaupt noch möglich und sinnvoll?

Auf jeden Fall werden durch das Apostolische Schreiben all die Vorschläge zurückgewiesen, die von einer Zulassung zur Eucharistie sprechen, und sei es auch nur eine bedingte Zulassung in Einzelfällen. Aber gibt es einen anderen Weg zur Eucharistie als den der Zulassung durch die Kirche im Sakrament der Buße? Und welchen Sinn hat es, nach einem solchen Weg für die wiederverheirateten Geschiedenen zu suchen? Sollten sich die Seelsorger nicht ganz auf die im Schreiben genannten vielfältigen Möglichkeiten einer Teilnahme am kirchlichen Leben konzentrieren? Ist das nicht die schwerste, aber auch wichtigste Aufgabe der Pastoral?

Es wäre in der Tat falsch, mit einer absoluten Heilsnotwendigkeit der Eucharistie zu argumentieren. Dafür kann man sich auch nicht auf Jesu Wort im Johannesevangelium 6,53 stützen: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht eßt und sein Blut nicht trinkt, habt ihr das Leben nicht in euch.“ Die Theologie ist im wesentlichen der Auslegung des hl. Augustinus gefolgt, Jesus habe damit die Notwendigkeit einer Teilnahme am mystischen Leib Christi betont<sup>18</sup>. Die Theorie einer Noteucharistie könnte im übrigen, wie einst die Theorie von der Notbeichte<sup>19</sup>, zu anderen, theologisch nicht vertret-

<sup>15</sup> Familiaris consortio n. 84, S. 170; JOHANNES PAUL II., Homilie zum Abschluß der VI. Bischofssynode (25. 10. 1980), 7, in: AAS 72 (1980) 1082.

<sup>16</sup> Familiaris consortio n. 2, S. 5.

<sup>17</sup> Wie Anm. 15.

<sup>18</sup> AUGUSTINUS, Tractatus 26 in Johannis Evangelium, n. 15; CCL 36, 267.

<sup>19</sup> Vgl. zur Notbeichte vor Laien B. POSCHMANN, Buße und Letzte Ölung, Handbuch der Dogmengeschichte IV/3 (Freiburg i. Br. 1951) 75–76; 2., völlig neue Auflage von H. VORGRIMMER (Freiburg i. Br. 1978) 108.

baren Schlußfolgerungen Anlaß bieten (z. B. daß auch Laien im Notfall der Eucharistie vorstehen können). Auch unter praktischen Gesichtspunkten wäre es verfehlt, die Pastoral der wiederverheirateten Geschiedenen ganz auf das Problem der Teilnahme an den Sakramenten zuzuspitzen. Ähnlich wie die Zuspitzung auf die Frage der Interkommunion die ökumenischen Bestrebungen eher erschwert als erleichtert, so kann auch in unserem Fall die Teilnahme an der Eucharistie überhaupt nur dann sinnvoll erscheinen, wenn sie herauswächst aus einem Leben der Buße und Umkehr. Hier liegt darum der Schwerpunkt der seelsorgerlichen Bemühungen um die in ihrer ersten Ehe Gescheiterten und Wiederverheirateten.

Trotzdem bleibt bestehen, daß die Eucharistie das Zentrum des christlichen Lebens bildet, auf das alles hingeordnet ist. In diesem Zusammenhang ist es von Interesse zu sehen, wie Thomas von Aquin den Satz des Johannesevangeliums 6,53 interpretiert hat. Er stimmt zwar prinzipiell der vorher genannten augustinischen Deutung zu, bindet jedoch den mystischen Leib Christi stärker als dieser an den eucharistischen Leib. Seiner Auffassung nach kann der Christ nur deshalb schon vor dem Empfang der Eucharistie an dessen „Sache“, der *res sacramenti*, nämlich der Einheit und Liebe des mystischen Leibes Christi, teilhaben, weil er durch ein Votum wenigstens implizit, das heißt auf Grund seiner Taufe, hingeordnet ist auf den Empfang der Eucharistie. Nach Thomas von Aquin ist also das Verlangen nach dem Empfang der Eucharistie heilsnotwendig<sup>20</sup>.

Nun wird man sicher sagen können, der bewußte Verzicht auf den Empfang der Eucharistie, den der wiederverheiratete Geschiedene zur Buße auf sich nimmt, unterstreicht gerade diesen zentralen Wert der Eucharistie. Das Aushalten der Trennung vom eucharistischen Christus in Buße und Verzicht ist selbst ein, wenn auch negatives, Zeichen der Gemeinschaft mit Christus und lebt von dieser Gemeinschaft. Trotzdem sind Zweifel angebracht, ob die bußwilligen wiederverheirateten Geschiedenen dieses Zeichen durchhalten werden, wenn sie überhaupt nie die Eucharistie empfangen können. Dazu kommt, daß ihre Kinder diesen Verzicht ganz anders interpretieren werden, z. B. als Gleichgültigkeit gegenüber der Eucharistie. Aus diesen und ähnlichen Gründen haben schon bisher manche verantwortungsbewußte Seelsorger und selbst bischöfliche Ordinariate gemeint, in Einzelfällen (z. B. bei der Erstkommunion der Kinder) von einem Kommunionempfang nicht abraten zu können. Die deutschen Bischöfe haben es mit Recht abgelehnt, aus dieser Praxis eine allgemeine Regel zu machen, und haben darum verlangt, daß ein entsprechender Satz aus dem Beschluß der Würzburger Synode gestrichen werde<sup>21</sup>. Aber das dahinter stehende Anliegen bleibt bestehen. Das führt zu der Frage: Wie kann das Verlangen nach der Eucharistie, das auch in den wiederverheirateten Geschiedenen lebt, realisiert werden, ohne daß dadurch die kirchliche Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe gefährdet wird?

<sup>20</sup> THOMAS VON AQUIN, III S. Th. q. 73 a. 3.

<sup>21</sup> Vgl. F. BÖCKLE in der Einleitung zum Synodenbeschluß *Christlich gelebte Ehe und Familie* (wie Anm. 2) S. 421–422.

## II Ein neuer Lösungsversuch

Hier soll nun ein Vorschlag aufgegriffen werden, der schon vor einigen Jahren vorgelegt wurde, in der bisherigen Diskussion aber noch nicht die gebührende Beachtung gefunden hat. Ihn jetzt wieder aufzugreifen, empfiehlt sich besonders deshalb, weil er ganz konsequent von den in „Familiaris consortio“ dargelegten Prinzipien ausgeht.

### 1. Vorstellung des Vorschlags

Der Vorschlag lautet: Die Kirche muß zwar den wiederverheirateten Geschiedenen die Wiederversöhnung im Bußsakrament und die Zulassung zur Eucharistie in jedem Fall verweigern; sie kann es jedoch tolerieren, daß der einzelne wiederverheiratete Geschiedene auf Grund seiner persönlichen Gewissensentscheidung zum Empfang der Eucharistie hinzutritt, wenn sie in einer vorangehenden Prüfung festgestellt hat, daß sich der Betreffende in einer ausgewogenen, komplexen Situation befindet.

### 2. Erläuterung des Vorschlags

Der Vorschlag bedarf, um richtig verstanden zu werden, einer näheren Erläuterung.

#### a) Die komplexe religiöse Situation der wiederverheirateten Geschiedenen.

Es ist vor allem wichtig, die komplexe Situation der wiederverheirateten Geschiedenen, von der im Vorschlag die Rede ist, genauer zu beschreiben. Es handelt sich um solche wiederverheiratete Geschiedene, die ihren Schritt bereuen, aber nicht in der Lage sind, ihre zweite Ehe aufzugeben. Sie anerkennen also grundsätzlich die Unauflöslichkeit ihrer ersten Ehe, sehen deren Bruch und das Eingehen einer zweiten zivilen Ehe als Fehlentscheidung an und bemühen sich nach besten Kräften, das wieder gutzumachen, was sie falsch gemacht haben. Daß die Kirche sie trotz ihrer aufrichtigen Reue nicht absolvieren kann, liegt nicht daran, daß die Wiederheirat die schwerste aller Sünden wäre oder gar zu den unvergebbaren Sünden gezählt werden müßte; sie können nicht absolviert werden, weil und solange sie nicht in der Lage sind, aus ihrer Reue die notwendigen Konsequenzen zu ziehen, das heißt die zweite Ehe wieder aufzugeben und zur ersten zurückzukehren oder wenigstens in der neuen Ehe auf die ehelichen Akte zu verzichten. Daß sie dazu nicht in der Lage sind, kann verschiedene Gründe haben: Rücksicht auf die Kinder, Rücksicht auf den neuen Partner, Verweigerung von seiten des ersten Partners u. a.

Es ist nicht leicht, die Situation dieser Menschen theologisch genau zu beschreiben. Man kann ihre Situation komplex nennen, weil sie von zwei sich widersprechenden



Faktoren bestimmt wird. Auf der einen Seite sind sie durch ihre Reue von Gottes Gnade erfaßt und bekennen sich zur Unauflöslichkeit ihrer ersten Ehe. Zugleich sind sie „aus ernsthaften Gründen“<sup>22</sup> (zum Beispiel wegen der Erziehung der Kinder oder mit Rücksicht auf den Partner der zweiten Ehe) an diese neue, der Ordnung Gottes widersprechende Ehe gebunden und müssen sie in Treue und Liebe leben. Sind sie also gerecht und sündig zugleich? Im Anschluß an „Familiaris consortio“, das von einem objektiven Widerspruch und von einer Irregularität der neuen Ehe spricht, könnte man zu einer weniger dialektischen Beschreibung der komplexen Situation der umkehrwilligen wiederverheirateten Geschiedenen kommen:

Sie sind in ihrem Inneren, in der Wurzel und Mitte ihrer Person vom Geist Christi erfaßt; in der äußeren, objektiven Ordnung dagegen, d. h. im ekklesialen, sakramentalen Bereich steht ihr Leben im Widerspruch zu Gottes Gesetz.

Diese Unterscheidung in einen inneren und in einen äußeren Aspekt ist sicher nicht vollkommen; denn die zweite Ehe, die in objektivem Widerspruch zu Gottes Gebot steht, wird ja durchaus willentlich bejaht; der objektive Widerspruch wird dadurch auch zu einem subjektiven. Aber die Unterscheidung hilft doch bis zu einem gewissen Grade, die komplexe Situation des wiederverheirateten Geschiedenen zu verstehen. Sie zeigt, daß seine persönliche Heilssituation vor Gott nicht ganz mit seiner Stellung innerhalb der Kirche zusammenfällt<sup>23</sup>. Vor Gott kann er im Grunde seines Herzens gerechtfertigt sein, und doch lebt er weiterhin im Widerspruch zu der von der Kirche verkündeten Ordnung Gottes. Die persönliche Situation des einzelnen bußwilligen wiederverheirateten Geschiedenen wird also offenbar nicht ganz von der Ordnung der Kirche Jesu Christi erfaßt. Man muß darum seine Situation wohl eine Grenzsituation nennen, die sich rechtlich nicht ganz einordnen läßt<sup>24</sup>.

Was folgt nun aus dieser komplexen Situation für das Handeln der Kirche und für das Handeln der einzelnen wiederverheirateten Geschiedenen? Ist der einzelne verpflichtet, sich einfachhin der kirchlichen Ordnung zu unterwerfen? Ist die Kirche verpflichtet, gegenüber dem einzelnen in jedem Fall ihre Ordnung, die Gottes Ordnung ist, durchzusetzen?

<sup>22</sup> Vgl. „Familiaris consortio“ nr. 84, S. 170. Vielleicht könnte man die aus den genannten Gründen hervorgehende Verpflichtung zum Zusammenbleiben in der neuen Verbindung als eine natürliche Verpflichtung bezeichnen.

<sup>23</sup> Daß Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft nicht unbedingt Ausschluß vom ewigen Heil bedeutet, wurde in der Geschichte der Theologie immer wieder betont. Selbst Tertullian, der in seiner montanistischen Zeit die Wiederaufnahme reuiger Todsünder in die kirchliche Gemeinschaft strikt ablehnte, betrachtete doch deren Buße vor den Toren der Kirche als sinnvoll und fruchtbar und zweifelte nicht an deren ewigem Heil; siehe *De pudicitia* cap. 3 (CCL 2, 1286). Vgl. dazu auch H. WEBER, Todsünde – läßliche Sünde. Zur Geschichte der Begriffe, in: *TThZ* 82 (1973) 93–119.

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch LEHMANN, Unauflöslichkeit (wie Anm. 1) 367–368.

Um die Antwort dieses Vorschlages auf die genannten Fragen besser zu verstehen, soll das Verhältnis, das zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft in der Kirche waltet, noch etwas genauer betrachtet werden.

#### b) Die Doppelstruktur der menschlichen Gottesbeziehung

Die Beziehung des Menschen zu Gott weist einen doppelten Aspekt auf. Als gottebenbildliche Person steht der Mensch in einer gewissen Unmittelbarkeit zu Gott. Zugleich aber gilt auch, daß der Mensch zu sich selbst und zu Gott nur durch Vermittlung seiner Umwelt kommen kann. Das gilt schon für den Bereich der Natur und noch mehr für den der Heilsgeschichte. Besonders deutlich zeigt die Einrichtung der Ehe, die der natürlichen und der sakramentalen Ordnung zugehört, daß der Mensch das Heil nur durch den anderen erlangt. Die für den Menschen durchaus notwendige Vermittlung hebt jedoch die Gottunmittelbarkeit der Person keineswegs auf. Der Mensch als einzelne Person ist ganz auf die Gemeinschaft angewiesen, geht aber nicht in ihr auf, auch nicht in der Gemeinschaft der Kirche. Letztlich ist er nur Gott verantwortlich. Diese einzigartige Würde der menschlichen Person kommt vor allem im Gewissen zum Ausdruck; es ist die letzte subjektive Instanz seines Handelns, dessen freie Entscheidung auch die Gemeinschaft der Kirche anerkennen muß.

Beide Aspekte der Gottesbeziehung des Menschen lassen sich nicht voneinander trennen; sie fallen aber auch nicht immer in schöner Harmonie zusammen. Dies gilt insbesondere im Hinblick auf die hier zu behandelnde komplexe Situation der umkehrwilligen wiederverheirateten Geschiedenen. Welche Verpflichtungen ergeben sich in diesem Fall für den einzelnen und für die Kirche?

#### c) Die Pflichten des einzelnen wiederverheirateten Geschiedenen

Weil der einzelne sein Heil von Gott durch die Vermittlung der Kirche erlangt, ist es die erste Pflicht des umkehrwilligen Geschiedenen und Wiederverheirateten, sich zu der von ihm verletzten Ordnung der Kirche zu bekennen. Das heißt, er muß es innerlich akzeptieren, daß ihm die Kirche die Wiederversöhnung im Bußsakrament verweigert und daß er kein Recht auf Zulassung zum eucharistischen Mahl hat; er muß also auf die Absolution verzichten. Von einem Verzicht auf Beichte und Absolution zu sprechen, mag auf den ersten Blick weltfremd erscheinen, ist es jedoch nicht, wenn man die Situation des wiederverheirateten Geschiedenen bedenkt. In seiner prekären religiösen Situation hat er doch das tiefe Bedürfnis, im Bußsakrament vom Vertreter Gottes und der Kirche ganz konkret die Worte zu hören: Deine Sünden sind dir vergeben. Darauf zu verzichten und sich zu einem Leben der Buße in der sichtbaren Trennung vom eucharistischen Zentrum der Kirche zu bekennen, wird er durchaus als Opfer empfinden. Dieses Opfer ist jedoch notwendig, damit er so sein prinzipielles Stehen zur Norm zum Ausdruck bringt.

Die Frage ist nun aber, ob der Verzicht auf die Beichte ihm in jedem Fall auch den Weg zur Kommunion versperrt. In diesem Punkt bringt der genannte Vorschlag ein neues Moment ins Spiel. Er rechnet mit der Möglichkeit, daß der einzelne in seiner komplexen Situation sich in bestimmten Fällen von Gott im Gewissen ermächtigt weiß, die Begegnung mit Gott auch im Sakrament der Eucharistie zu suchen. Die Legitimation dazu erhält er nicht von der Kirche, sondern er nimmt sich angesichts seiner widerspruchsvollen Situation auf Grund einer persönlichen Gewissensentscheidung selbst die Freiheit, zur Eucharistie hinzutreten, erkennt aber gleichzeitig die Ordnung der Kirche dadurch an, daß er auf die Absolution verzichtet.

#### d) Die Pflichten der Kirche

Muß die Kirche ihn in einem solchen Fall von der Kommunion zurückweisen? Muß sie seine Entscheidung zumindest als Ausdruck eines irrenden Gewissens behandeln?

Zunächst einmal muß man sagen: Die Kirche ist verpflichtet, Gottes Gebot nicht nur zu verkünden, sondern auch in ihrer konkreten Ordnung durchzuhalten. Daraus folgt, daß sie einem wiederverheirateten Geschiedenen keinesfalls im Bußsakrament bestätigen kann, daß sein Leben wieder in Übereinstimmung mit Gottes Ordnung stehe; darum kann sie ihn auch nicht zur Eucharistie zulassen.

Auf der anderen Seite aber muß die Kirche auch die Grenzen der sakramentalen Ordnung sehen. In dem Abschnitt über die komplexe Situation der wiederverheirateten Geschiedenen hat sich gezeigt, daß die sakramentale Ordnung der Kirche die persönliche Heilssituation des einzelnen nicht immer voll erfaßt. Daraus folgt, daß die Kirche ihre Ordnung nicht in jedem Einzelfall durchsetzen kann und braucht. Der Vorschlag vertritt nun die Auffassung, daß die Kirche es tolerieren kann, daß ein bußwilliger wiederverheirateter Geschiedener ohne kirchliche Zulassung im Bußsakrament doch zur Eucharistie hinzutritt. Das ist kein Akt der bedingten Zulassung in Einzelfällen, sondern ein Akt der Duldung einer nur vom einzelnen zu verantwortenden Gewissensentscheidung.

Selbstverständlich muß die Kirche darauf achten, daß eine solche Toleranz nicht mißbraucht wird. Darum sieht der Vorschlag eine rechtliche Prüfung der Situation des bußwilligen wiederverheirateten Geschiedenen vor. Es soll dabei festgestellt werden, ob sich der Betreffende tatsächlich in einer komplexen Situation im angegebenen Sinn befindet, das heißt, ob er wirklich aus ernsthaften Gründen die zweite Ehe nicht aufgeben kann, oder ob nicht ein anderer Tatbestand vorliegt, der andere Formen der Hilfe und der seelsorglichen Behandlung notwendig macht. Die Eigenart dieser Prüfung wird noch deutlicher, wenn man sie gegen Mißverständnisse abgrenzt. Es soll nicht etwa wie bei der bedingten Zulassung die Ernsthaftigkeit der Reue und Umkehr geprüft werden. Sicherlich ist es wichtig, ja es ist vielleicht die wichtigste Aufgabe der Kirche, den wie-

derverheirateten Geschiedenen auf den Weg der Buße zu führen; aber das ist Aufgabe der Seelsorge im Ganzen, nicht der rechtlichen Prüfung; der Ernst sittlicher Anstrengung entzieht sich einer rechtlichen Überprüfung. Ebensowenig soll die Gewissensentscheidung des wiederverheirateten Geschiedenen bezüglich des Kommunionempfangs überprüft werden. Der Seelsorger kann ihn im beratenden Gespräch nur auf die verschiedenen Möglichkeiten der Entscheidung hinweisen. Er wird ihm klarmachen, daß die Kirche ihn nicht zu den Sakramenten zulassen kann. Er wird ihm die im Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio“ genannten Möglichkeiten der Buße und der Teilnahme am kirchlichen Leben nennen und empfehlen. Darüber hinaus wird er ihm gemäß diesem Vorschlag als eine Möglichkeit auch sagen, daß er zur Kommunion hinzutreten kann, wenn er sich dazu in seinem Gewissen von Gott ermächtigt weiß, und daß die Kirche ihn in diesem Fall nicht zurückweisen wird. Die Entscheidung über diese Möglichkeiten trifft allein der einzelne; sie ist nicht Gegenstand der rechtlichen Prüfung.

Noch etwas ist zum richtigen Verständnis dieser Prüfung zu bedenken. Es handelt sich nach der Intention dieses Vorschlages nicht um eine im forum internum gewährte Toleranz, sondern um einen öffentlich-rechtlichen Akt, der in die Kompetenz des Bischofs fällt; dieser wird die Prüfung wegen der Wichtigkeit der Sache nicht allen seinen Pfarrern anvertrauen, sondern am besten dafür besondere Beauftragte oder eine Kommission bestellen. Durch den öffentlichen Charakter des Verfahrens wird der Wildwuchs vermieden, der sich in den letzten Jahren dadurch ausbreitete, daß die einzelnen Seelsorger im forum internum in Gewissenskonflikten eine Zulassung zu den Sakramenten aussprachen. Zum anderen werden dadurch auch die Gemeinden in die Seelsorge an den wiederverheirateten Geschiedenen miteinbezogen; sie müssen ja über diese Verfahren unterrichtet werden; sie sollen die Not ihrer Brüder und Schwestern verstehen lernen und ihnen soweit wie möglich helfen.

### III. *Diskussion des neuen Lösungsversuchs*

#### 1. Die Vorzüge

Der Vorzug dieses neuen Lösungsversuches besteht vor allem darin, daß er das Bekenntnis zur absoluten Unauflöslichkeit der Ehe konsequent durchhält, auf der anderen Seite aber auch ein größtmögliches Entgegenkommen der Kirche gegenüber den umkehrwilligen wiederverheirateten Geschiedenen ermöglicht. Dies gelingt ihm durch eine klare Unterscheidung zwischen dem Öffentlichkeitsbereich der Kirche und dem Gewissensbereich des einzelnen. Die Kirche kann den bußfertigen wiederverheirateten Geschiedenen unter keinen Umständen zur Eucharistie zulassen; sie kann aber eine entsprechende Gewissensentscheidung des einzelnen tolerieren. So wird ganz deutlich, daß ihm kein Recht auf den Empfang der Eucharistie eingeräumt wird; er tritt auf eigene

Verantwortung hinzu und respektiert zudem die von ihm verletzte Ordnung der Kirche dadurch, daß er die Verweigerung der sakramentalen Absolution akzeptiert. Damit entspricht dieser Lösungsversuch ganz den in „Familiaris consortio“ aufgezeigten Prinzipien.

Die Vorzüge dieses neuen Vorschlages werden noch deutlicher durch einen Vergleich mit den in manchen Punkten verwandten Versuchen von K. Lehmann, K. Forster und W. Breuning. Diese betonen zwar, daß sich die bußwilligen wiederverheirateten Geschiedenen in einer Ausnahmesituation befinden und kein Recht auf Zulassung zu den Sakramenten haben. Wenn sie daraus aber die Möglichkeit einer bedingten Zulassung ableiten, verwischen sie wieder die Grenzen zwischen dem Bereich der Kirche und dem Gewissensbereich des einzelnen. So entsteht leicht der Eindruck, daß die Kirche in der Praxis ihre Verkündigung von der Unauflöslichkeit der Ehe doch abschwächt. Dazu kommt bei diesen Lösungsversuchen noch der Nachteil, daß sie die Zulassung an Bedingungen knüpfen<sup>25</sup>, die rechtlich gar nicht faßbar sind, so z. B. die Ernsthaftigkeit der Umkehr; damit wird aus der bedingten leicht eine allgemeine Zulassung. Im vorliegenden Lösungsversuch dagegen ist die Hinführung zur Buße zwar eine wesentliche Aufgabe der Pastoral; die rechtliche Prüfung dagegen erstreckt sich nur auf die Situation des wiederverheirateten Geschiedenen.

## 2. Offene Fragen

Es soll nicht verschwiegen werden, daß der neue Lösungsversuch auch mit einigen Problemen belastet ist. Zwei Punkte seien besonders hervorgehoben:

### a) der Zeichencharakter der Eucharistie

Aus der oben aufgezeigten komplexen Situation des umkehrbereiten wiederverheirateten Geschiedenen ergibt sich, daß solche Personen im Herzen von der Gnade Gottes berührt sind, im sichtbaren Bereich der kirchlichen Ordnung dagegen im Widerspruch zu Gottes Gebot leben. Nun gehört aber gerade die Eucharistie in den Bereich der sichtbaren Zeichen der Kirche, ja sie ist der umfassendste und zentralste sichtbare Ausdruck der unsichtbaren Heilswirklichkeit, wie es das II. Vatikanische Konzil uns von neuem sehen lehrte. In dem vorliegenden Lösungsversuch wird dies zwar insoweit berücksichtigt, als die Kirche solche Christen nicht zur Eucharistie zulassen kann. Es bleibt jedoch die Frage, ob der Zusammenhang zwischen Eucharistie, Kirche und Ehe nicht auch ein Tolerieren des Kommunionempfangs durch wiederverheiratete Geschiedene ausschließt.

---

<sup>25</sup> Vgl. den Katalog von Zulassungsbedingungen, den Lehmann aufstellt, a. a. O. 370–371.



Wenn man die Eucharistie nur unter dem einen Aspekt betrachtet, daß sie nämlich das reale Zeichen der Einheit der Menschen mit Gott und der Kirche darstellt, dann wird in der Tat eine solche Lösung des Problems unmöglich. Nun gibt es aber in der neueren Geschichte durchaus ein Beispiel dafür, daß die Kirche die Eucharistie nicht nur unter diesem Aspekt begreift und darum in bestimmten Fällen auch denen die Kommunion reicht, die den mit der Eucharistie verbundenen Zeichensinn nicht in allen Punkten realisieren können, ja im Widerspruch zu ihm leben. Im Anschluß an das Dekret über den Ökumenismus des II. Vaticanums hat das Ökumenische Direktorium (1967) den Mitgliedern der Reformationskirchen die Teilnahme am katholischen Gottesdienst und an den Sakramenten zwar in der Regel untersagt, jedoch hinzugefügt: „Weil aber die Sakramente sowohl Zeichen der Einheit wie auch Quellen der Gnade sind, kann die Kirche wegen ausreichender Gründe den Zutritt zu diesen Sakramenten einem getrennten Bruder gestatten“, das freilich nur in bestimmten Fällen unter bestimmten Bedingungen<sup>26</sup>. Damit ist offenbar auch ein Anknüpfungspunkt für den vorliegenden Lösungsversuch gegeben. Das, was für die getrennten Christen der Reformationskirchen gilt, wird hier auf die wiederverheirateten Geschiedenen ausgedehnt. In gewisser Hinsicht wird der Ansatz des Ökumenischen Direktoriums sogar eingeschränkt. Die wiederverheirateten Geschiedenen dürfen nach diesem Vorschlag nur zur Eucharistie hinzutreten; vom Empfang des Bußsakramentes bleiben sie ausdrücklich ausgeschlossen. Die beiden Aspekte der Sakramente, Zeichen der Einheit und Quelle der Gnade, werden hier also gleichsam zwei verschiedenen Sakramenten zugeordnet, dem Bußsakrament und der Eucharistie. Gerade diese unterschiedliche Bewertung der beiden Sakramente wirft neue Probleme auf.

#### b) Die unterschiedliche Bewertung von Bußsakrament und Eucharistie

Womit ist diese unterschiedliche Bewertung zu rechtfertigen? Das Ökumenismusdekret des II. Vaticanums und das Ökumenische Direktorium kennen den Unterschied nicht. Auch sachlich scheint er nicht gerechtfertigt. Ist nicht auch das Bußsakrament Zeichen der wiedererlangten Einheit mit Christus und der Kirche und zugleich Mittel und Quelle der Gnade?

Grundsätzlich wird man dies bejahen müssen. Trotzdem ist zu bedenken, daß Bußsakrament und Eucharistie nicht als zwei gleichartige Sakramente einfach nebeneinander stehen. Das Bußsakrament ist auf die Eucharistie hingebunden und soll den Weg zur eucharistischen Gemeinschaft öffnen. Wenn darum der wiederverheiratete Geschiedene die Verweigerung der Absolution akzeptiert, bejaht er damit nicht nur den Zeichensinn des Bußsakramentes, sondern indirekt auch die ekklesiologische Dimension der Eucha-

<sup>26</sup> Vaticanum II, Dekret über den Ökumenismus Artikel 8; Ökumenisches Direktorium (1967) n. 55.

ristie. Daß das Bußsakrament in stärkerem Maße als die Eucharistie ein autoritatives Handeln der Kirche darstellt und sich darum besonders dazu eignet, Zulassung oder Nicht-Zulassung zur Eucharistie zu verdeutlichen, zeigt sich auch an anderen Momenten. Daß der Priester zum Beispiel nach dem Entzug der kirchlichen Sendung (der Jurisdiktionsgewalt) nicht mehr gültig absolvieren, wohl aber gültig zelebrieren kann, unterstreicht doch wohl auch diesen Sachverhalt.

Zusammenfassend kann man also sagen: Die dem vorgelegten Lösungsversuch anhaftenden Schwierigkeiten erscheinen nicht unüberwindlich. Der Vorschlag könnte für die Seelsorge an den wiederverheirateten Geschiedenen einen wertvollen Impuls geben.

## Charisma und Recht

Der Heilige Geist ist für die Kirche der Quellgrund des Wachstums, der Einheit und der ständigen Erneuerung. Er schenkt jedem Gläubigen „seine eigene Gabe“ (1 Kor 7, 7), die zum Einsatz für das Wohl der Menschen und den Aufbau der Kirche berechtigt und verpflichtet (Vat II AA 3, 4). Paulus nennt diese Gaben Charismen und versteht darunter die je eigengeartete Wirksamkeit der „Gnadentat des einen Menschen Jesus Christus“ (Röm 5, 15) im einzelnen Christen durch den einen Geist (Röm 12, 3–8; 1 Kor 12)<sup>1</sup>.

Die pneumatische Dynamik wurde in allen kirchengeschichtlichen Epochen als wesentliche Dimension der Kirche erfahren. Doch gibt es immer wieder Zeiten, in denen die kirchliche Lehre und Praxis dem Gottesgeist zu wenig Aufmerksamkeit schenken<sup>2</sup>. Das Zweite Vaticanum ebnete den Weg für eine größere Aufgeschlossenheit gegenüber den Charismen, indem es die Schriftaussagen über das gemeinsame Priestertum aufgriff, in der Kirche die eschatologische Gemeinde der schon angebrochenen Heilszeit sah und die ökumenische Bewegung als geistgewirkten Aufbruch wertete.

Eine Frucht dieses konziliaren Impulses ist die charismatische Erneuerung, über die bereits eine umfangreiche Literatur erschienen ist. Das hier vorzustellende Buch befaßt sich mit der „Bewegung“ aus historischer und kirchenrechtlicher Sicht<sup>3</sup>. J. Mohr erarbeitet auf Grund der Fehlentwicklungen des Montanismus wichtige Gesichtspunkte, deren Beachtung zur vollen Entfaltung und uneingeschränkten Anerkennung der charismatischen Erneuerung in der Kirche beitragen kann (Montanismus und charismatische Erneuerung – zwei ungleiche geistige Aufbrüche in der katholischen Kirche; 13–77). P. Krämer zeigt auf, daß Charisma und kirchliches Recht stärker als bisher einander berücksichtigen müssen (Charismatische Erneuerung der Kirche als Anfrage an das Kirchenrecht; 79–133). Als Anhang enthält das Werk die Ansprache Pauls VI. an die Teilnehmer des Dritten Internationalen Charismatischen Kongresses vom

<sup>1</sup> H. H. ESSER, Gnade, in: L. Coenen / E. Beyreuther / H. Bietenhard (Hrsg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Studienausgabe, Wuppertal 1979, 590–598; H. SCHLIER, Über den Heiligen Geist nach dem Neuen Testament, in: ders., Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV, hrsg. von V. Kubina und K. Lehmann, Freiburg 1980, 161–164.

<sup>2</sup> Vgl. W. KASPER, Aspekte gegenwärtiger Pneumatologie, in: ders. (Hrsg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, Freiburg 1979 (= QD 85) 12 f., 19; M. SIMONETTI, Il regresso della teologia dello Spirito santo in Occidente dopo Tertulliano, in: Augustinianum 20 (1980) 655–669.

<sup>3</sup> P. KRÄMER / J. MOHR, Charismatische Erneuerung der Kirche. Chancen und Gefahren, Trier 1980.

19. Mai 1975 (135–143)<sup>4</sup> und die „Vorläufige Ordnung für die charismatische Erneuerung im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“ (145–152).

### 1. Die katholische Pfingstbewegung<sup>5</sup>

Die katholische Pfingstbewegung nahm ihren Anfang, als sich 1966 zwei Professoren der Universität Duquesne in Pittsburgh entschlossen, täglich um die Kraft des Heiligen Geistes zu beten, und Gleichgesinnte um sich sammelten. Ähnliche Gebetsgruppen bildeten sich rasch in Nordamerika und in anderen Ländern; sie nannten sich bald „charismatische Erneuerung“, um sich von den nichtkatholischen Pfingstlern abzugrenzen. In Deutschland entstanden 1972 die ersten katholischen Gebetskreise, die zum Teil mit ähnlichen Initiativen protestantischer Tradition in Verbindung stehen<sup>6</sup>.

Die Mitglieder treffen sich in der Regel wöchentlich zu Wortgottesdiensten oder Eucharistiefeiern, für die man sich sehr viel Zeit nimmt. Dabei bleibt genügend Raum für spontanes, persönliches Beten und für den Austausch von Glaubenserfahrungen. Besondere Bedeutung kommt der sogenannten Geisttaufe zu: Nach intensiver Vorbereitung werden unter Handauflegung und Gebet der Gruppenmitglieder die bei Taufe, Firmung, Profeßablegung, Eheschließung oder Weiheempfang abgelegten Versprechen erneuert<sup>7</sup>. Es wird berichtet, daß in den charismatischen Kreisen außerordentliche Gaben, wie Zungenrede, Prophetie und Heilung, verstärkt wiederaufleben.

Einzelne Angehörige haben sich aus wirtschaftlichen Motiven im staatlichen Bereich zu einem eingetragenen Verein zusammengeschlossen (130 Anm. 88). Im innerkirchlichen Bereich aber will die charismatische Erneuerung keine Bewegung neben anderen, erst recht kein kirchlicher oder kirchlich empfohlener Verein sein. Die Gruppen sind sehr unterschiedlich geprägt, haben untereinander meist nur geringen Kontakt und

<sup>4</sup> AAS 67 (1975) 364–368; vgl. E. D. O'CONNOR, Pope Paul and the Spirit. Charisms and Church Renewal in the teaching of Paul VI, Notre Dame 1978.

<sup>5</sup> Vgl. dazu E. D. O'CONNOR, The pentecostal movement in the Catholic Church, Notre Dame 1971; B. GROM, Die katholische charismatische Bewegung, in: StZ 191 (1973) 651–671; W. SMET, Ich mache alles neu. Kirchliche Erneuerung im Heiligen Geist, Regensburg 1975; R. LAURENTIN, Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir, Paris o. J.; K. McDONNELL, Die Erfahrung des Heiligen Geistes in der katholischen charismatischen Erneuerungsbewegung, in: Concilium 15 (1979) 545–549; J.-M. GARRIGUES u. a., Présence du nouveau charismatique. Enracinement et devenir, Paris 1979 (= Collection du chemin neuf 4).

<sup>6</sup> Vgl. G. LEICH, Die charismatische Bewegung, in: A. M. Ritter / G. Leich, Wer ist die Kirche? Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte und heute, Göttingen 1968, 168–182; H. MÜHLEN, Einübung in die christliche Grunderfahrung I–II, Mainz <sup>5</sup>1978 (= Topos-Taschenbücher 40 und 49); CH. VON SCHÖNBORN u. a., Die charismatische Erneuerung und die Kirchen, Regensburg 1977.

<sup>7</sup> MÜHLEN (ebd.) II 147 f.; DERS., Erfahrungen mit dem Heiligen Geist. Zeugnisse und Berichte, Mainz 1979 (= Topos-Taschenbücher 90) 12–68; LAURENTIN, Pentecôtisme (Anm. 5) 31–57.

verstehen sich als einen dynamischen Aufbruch innerhalb der bestehenden kirchlichen Gliederungen, den man „nicht planen, organisieren, anzielen, den man nicht einmal erwarten konnte“ (109). In größeren Gruppen hat sich jedoch ein Leitungsdienst herausgebildet. Auf überdiözesaner Ebene erstellte im Februar 1979 ein kommissarisches Koordinationsteam die „Vorläufige Ordnung“, die von der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Erprobung in Kraft gesetzt wurde. Päpstlicher Beauftragter für die katholische charismatische Erneuerung ist Kardinal Léon-Joseph Suenens.

## II. Chancen und Gefahren der charismatischen Erneuerung

### 1. Chancen

In seiner Ansprache vom 19. Mai 1975 hat Paul VI. die „geistliche Erneuerung“ als eine „Chance für die Kirche und für die Welt“ bezeichnet, die mit allen Mitteln zu fördern sei (137). Als positive Aspekte werden in dem Buch vor allem herausgestellt:

#### 1.1 Dienst an der konkreten Kirche

Die „Bewegung“ sieht ihren einzigen Sinn darin, sich selbst durch die Erneuerung des ganzen Gottesvolkes überflüssig zu machen (56, 67), ein hochgestecktes Ziel, das faktisch nie zu erreichen ist und ein bezeichnendes Licht auf das zugrundeliegende Sendungsverständnis wirft. Dennoch versucht man, jedem elitären Auserwählungsbewußtsein entgegenzusteuern; die Leiter der Gruppen beanspruchen nicht, die eigentlichen, weil geistbegabten Führer der Kirche zu sein, sondern sehen diese in den zuständigen kirchlichen Hirten (68). Man verkündet keine neuen Glaubenslehren oder rigoristischen sittlichen Forderungen, klammert sich auch nicht an religiös-kirchliche Randphänomene, sondern baut auf zentralen und bewährten katholischen Überlieferungen auf (92). Die Heilige Schrift spielt im persönlichen Leben und in den Zusammenkünften eine entscheidende Rolle (61 f., 146). Das Bemühen um geläuterte Gemeinschaftsbeziehungen und um eine lebendige Sakramentenpraxis innerhalb der Gebetsgruppen soll in die teil- und gesamtkirchliche *Communio* hinein ausstrahlen und zu deren Vertiefung beitragen (54 f.). Die Gruppenmitglieder wissen sich verpflichtet zum missionarischen Einsatz in Gesellschaft und Staat (61–63, 146).

#### 1.2 Offenheit für das Geisteswalten

In der Ansprache vom 17. September 1973 hat Paul VI. nachdrücklich verlangt, die konziliare Christologie und Ekklesiologie durch ein „neues Studium und eine erneuerte



Verehrung des Heiligen Geistes“ zu ergänzen<sup>8</sup>. Im Sinne dieser Forderung fühlt sich die charismatische Erneuerung gedrängt, die pneumatische Dimension der Kirche vertieft zu erfassen und zu bezeugen (43, 55 f., 84): Alle Kirchenglieder sind „Geistliche“ (1 Kor 12, 13; Gal 6, 1)<sup>9</sup>. Das Charisma der Ordination befähigt in besonderer Weise, die anderen Charismen zu fördern, zu prüfen und zu einen, es verpflichtet aber auch, sie zu respektieren<sup>10</sup>. Weil das gesellschaftliche Gefüge der Kirche Werkzeug des Heiligen Geistes ist, er in ihr alles durchwirkt, belebt und letztlich auch bestimmen soll<sup>11</sup>, kann und muß man von einer charismatischen Verfaßtheit des Gottesvolkes sprechen, die seine hierarchische Struktur nicht auflöst, sondern umgreift und erst ermöglicht (85–90). Die Gebetsgruppen wollen die Konzilsaussage ernst nehmen, daß zur vollen Kirchengliedschaft der „Besitz des Geistes Christi“ gehört (LG 14, 2), wobei es sich nicht um ein ausschließlich geistliches, äußerlich nicht feststellbares Kriterium handelt, sondern um ein Erfordernis, das auch rechtliche Auswirkungen hat (vgl. c. 856)<sup>12</sup>.

### 1.3 Christsein aus persönlicher Entscheidung

Energisch versuchen die Gebetskreise einer Tendenz des geltenden Kirchenrechts entgegenzuwirken, die den bloßen Taufempfang über-, den Glaubensvollzug indessen unterbewertet<sup>13</sup>. Das Anliegen der Entwürfe für das neue Recht, den Zusammenhang von Glaube und Taufe besser zu berücksichtigen<sup>14</sup>, wird aufgegriffen, indem die Mitglieder sich bemühen, gemeinsam zu einer personal verantworteten Bejahung ihrer je-

<sup>8</sup> *Communicationes* 5 (1973) 131.

<sup>9</sup> Vgl. A. MILANO, *La pneumatologia del NT. Considerazioni metodologiche*, in: *Augustinianum* 20 (1980) 451 f.; J. GROOTAERS, *Von Johannes XXIII. zu Johannes Paul II. Ein Gespräch mit L.-J. Kardinal Suenens*, in: *HerKorr* 34 (1980) 180. – Es ist daher zumindest mißverständlich, wenn man die qualifizierte Tätigkeit der Kleriker als „geistlichen Dienst“ vom Tun der übrigen Gläubigen abheben will; siehe z. B. W. AYMANS, *Die in besonderen Dienst genommenen Kirchenglieder*, in: J. Listl / H. Müller / H. Schmitz (Hrsg.), *Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts*, Regensburg 1980, 126–134.

<sup>10</sup> *Vat II* LG 12; AA 30, 6; AG 23, 1; 28, 1; S. DIANICH, *Das ordinierte Amt zwischen den Riten und den Fakten*, in: *Concilium* 16 (1980) 186–190.

<sup>11</sup> *Vat II* LG 4; 7, 3, 7; 8, 1–2; UR 2, 2.

<sup>12</sup> H. MÜLLER, *Zugehörigkeit zur Kirche als Problem der Neukodifikation des kanonischen Rechts*, in: *ÖAKR* 28 (1977) 86–98.

<sup>13</sup> Vgl. cc. 750 § 1; 1012 § 2; 1084; 1099 § 1 nn. 1–2; W. Kasper (Hrsg.), *Christsein ohne Entscheidung, oder: Soll die Kirche Kinder taufen?*, Mainz 1970; J. RATZINGER, *Brief an die Priester, Diakone und alle im pastoralen Dienst Stehenden*, vom 8. 12. 1980 (Sonderdruck) 11 f.

<sup>14</sup> *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo*, *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur*, Typ. Pol. Vat. 1975, cc. 16; 319 § 1; *Schema canonum libri I de normis generalibus*, Typ. Pol. Vat. 1977, c. 12; vgl. SCFid, *Instruktion über die Kindertaufe* vom 20. 10. 1980 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 24) Nr. 27–33; H. SCHINNER, *Taufaufschub und erneuerte Taufpastoral*, in: *ThPQ* 126 (1978) 145–155; K. RICHTER / H. PLOCK / M. PROBST, *Die kirchliche Trauung. Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis*, Freiburg 1979, 16–18; G. BAUDLER, *Eheka-techumenat und distanzierte Kirchlichkeit*, in: *Diakonia* 11 (1980) 273–280.

weiligen Berufung und der darin eingeschlossenen Verpflichtungen zu gelangen (65, 92 f., 146). Durch die in der „Geisttaufe“ vollzogene bewußte Auslieferung an Gott, im Hören auf sein Wort und aufeinander wird ihnen nicht selten ein geschärftes Gespür für die göttliche Führung (146) oder – wie Paul VI. es formulierte – eine „gewisse Erfahrung“ geschenkt, „die weiß, daß der Mensch ohne Gott nichts, mit ihm jedoch alles vermag“ (136). Davon zeugen auch die aus den Reihen der Gruppen bekanntgewordenen „Prophetien“, die ausschließlich um christliche Grundanliegen, wie Offenheit für Gott und die Mitmenschen, Stille, Gebet, Vertrauen, kreisen (59–61).

## 1.4 Ernst nehmen der liturgischen Erneuerung

Die charismatischen Gottesdienste nehmen die von der geltenden liturgischen Gesetzgebung ausgesparten Freiräume für eine situationsbezogene Gestaltung und aktive Einbeziehung aller Teilnehmer voll in Anspruch. Um die Verbundenheit mit der jeweiligen Pfarrei zu fördern, werden die grundsätzlich für alle offenen Gruppengottesdienste gewöhnlich nur werktags und im Einverständnis mit dem zuständigen Pfarrer gehalten (53–55, 97–99, 100–103).

## 2. Gruppenspezifische Gefahren

Die von den Autoren angesprochenen Gefahren gehen teils von der charismatischen Erneuerung, teils von der kirchlichen Gemeinschaft aus. Unter der ersten Kategorie werden folgende Risiken genannt:

### 2.1 Versuchung zu selbstherrlicher Überschätzung

Es ist gefährlich, wenn sich die „Bewegung“ gegenüber schwärmerischen, aus der Kirche hinausdrängenden Tendenzen so sehr immun glaubt, daß sie gar nicht mit der Möglichkeit derartiger Konflikte rechnet (117). Die Montanisten widersetzten sich dem Bestreben der Kirche, in neuen Kulturbereichen Fuß zu fassen und sich diesen anzupassen. Sie waren überzeugt, daß der „prophetische Geist“ aus der Großkirche verdrängt worden ist, und betrachteten sich als die christliche Elite, indem sie einen ethischen, bußtheologischen und eschatologischen Rigorismus vertraten. Die Abgrenzung des neutestamentlichen Schriftkanons und die Betonung der in der Ordination gründenden Autorität waren für sie nur darauf angelegt, ihr „prophetisches Wirken“ zu unterbinden. Demgegenüber verlangten sie Gehör und Gefolgschaft auf Grund unmittelbarer göttlicher Ermächtigung und beanspruchten sogar, Sünden zu vergeben oder zu behalten (22, 30–32, 36, 38 f., 41 f., 44–47).

In den charismatischen Kreisen sind solche Bestrebungen größeren Ausmaßes bislang nicht festzustellen. Abweichende Einzelfälle (66) machen jedoch darauf aufmerk-

sam, daß die Überzeugung direkter Geistesführung auch hier leicht dazu verleiten kann, vom Idealbild einer ausschließlich charismatischen Kirche auszugehen (83), den schmalen Grat zwischen der zu bewahrenden Gruppenidentität und der Einfügung in die sich akkommodierende kirchliche *Communio* zu verfehlen (42), sich pneumatische Freiheitsrechte, etwa bezüglich der Laienpredigt oder der Gestaltung von Gruppenmessen, anzumaßen (99 f., 107 f.) oder einzelne Personen als „charismatische Autoritäten“ so stark hervortreten zu lassen, daß sie menschlichem Versagen und Schuldigwerden entückt zu sein scheinen (59, 117).

## 2.2 Undifferenzierte Gleichsetzung menschlichen Bemühens mit dem Geistwirken

Einerseits wird in der charismatischen Erneuerung betont, daß der „Geist weht, wo er will“ (Joh 3, 8), und sich deshalb nicht programmieren läßt (145). Andererseits ist man überzeugt, eine Methode, z. B. in der „Geisttaufe“, gefunden zu haben, mit deren Hilfe alle Gemeinden geistlich erneuert werden können<sup>15</sup>. Es besteht eine gewisse Neigung, die menschliche Aktivität auf Kosten der sakramentalen Wirklichkeit überzubewerten (94 f.) sowie emotionale und soziale Erlebnisse vorschnell als geistgewirkt auszugeben (50, 126 Anm. 50)<sup>16</sup>.

Damit ist die schwierige Aufgabe der „Unterscheidung der Geister“ angesprochen, das Problem der Kriterien, nach denen beurteilt werden kann, was in den Gebetskreisen wirklich auf den Heiligen Geist zurückzuführen ist (25, 38, 71 f., 117). Diese Unterscheidung erscheint besonders dringlich, wenn es um die Deutung von außergewöhnlichen Phänomenen, wie Ekstase, Glossalie oder Prophetie, geht (55–61). Es ist zumindest gewagt, auf Grund solcher „Erfahrungen in charismatischen Gebetskreisen“ unserer Tage Rückschlüsse auf ungewohnte Formen religiösen Lebens im Montanismus zu ziehen (24, 28 f.).

## 2.3 Unzureichende rechtliche Ordnung

Nach Krämer können die Gruppen, aufbauend auf den für jeden Katholiken geltenden rechtlichen Bindungen, in einem „rechtsfreien Raum“ existieren oder eine „rechtliche Form“ anstreben (113). Für die erste Möglichkeit ließe sich das theologisch unhaltbare Argument anführen, daß Charisma und Recht einander ausschließen (80, 83, 95 f.). Die Gruppen haben sich, wie ihre „Vorläufige Ordnung“ zeigt, für die zweite

<sup>15</sup> Vgl. z. B. Formulierungen wie „Erneuerung des Geistes“ (49); „Bewegung des Geistes“ (67); „Rückkehr zum ursprünglichen Geistwirken“ (55).

<sup>16</sup> Davor warnte auch Johannes Paul II. die Mitglieder der italienischen charismatischen Erneuerung in seiner Ansprache vom 23. 11. 1980, in: *OssRom* vom 24./25. 11. 1980, Nr. 273, S. 3.

Möglichkeit entschieden, jedoch in unzulänglicher Weise, weil die lokale Ebene ausgespart und damit dem „gefährlichen Spiel der charismatischen Autoritäten“ ausgesetzt wird (117; vgl. 75 f. Anm. 64); erst im diözesanen und überdiözesanen Bereich greifen rechtliche Normierungen Platz, wobei offenbleibt, wie die Diözesansprecher von den Basiskreisen legitimiert werden (110 f., 145–148). Diese Ordnung helfe nicht, Manipulationen abzuwehren; sie sei kein taugliches Instrument für die Behebung von Konflikten. Krämer vermutet dahinter eine Rechtsscheu, welche „die vielfach beklagte Kluft zwischen Charisma und Recht doch noch nicht überwunden hat“ (114).

### 3. Kirchliche Gefahren

Gefährdungen von seiten der kirchlichen *Communio* für die charismatische Erneuerung bilden nach Ansicht der Autoren:

#### 3.1 Argwohn gegenüber dem Charismatischen

In der Kirche besteht, genährt durch viele enttäuschende Entwicklungen, immer noch eine beträchtliche Angst vor Neuaufbrüchen, die Altgewohntes sprengen. Man begegnet ihnen zunächst mißtrauisch, was leicht zur Folge hat, daß wertvolle Impulse nicht erkannt und angenommen, ja sogar hinausgedrängt werden (38, 42, 48, 59, 79, 82).

#### 3.2 Übermäßige Verrechtlichung

Der in den Entwürfen für das künftige Recht maßgebende Grundsatz „Freiheit soweit wie möglich, Bindung soviel wie notwendig“<sup>17</sup> kommt im kirchlichen Alltag noch zu wenig zum Tragen (42, 67, 101 f., 108, 115). Nicht selten wird kirchliches Leben mehr oder weniger mit der Tätigkeit der Ordinierten gleichgesetzt, verstehen diese sich als Herren der Kirche und nicht als Diener in ihr. Amt und nichtamtliches Charisma stehen noch nicht in einem ausgewogenen Beziehungsverhältnis zueinander (82, 91)<sup>18</sup>. Für ein fruchtbares Miteinander aller Charismen fehlen ausreichende rechtliche Ausdrucksformen (114, 117–119).

<sup>17</sup> Vgl. *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in: *Communicationes* 1 (1969) 79–82.

<sup>18</sup> Auch dem letzten Konzil gelang es noch nicht, diesbezüglich zu einer theologisch allseits befriedigenden Konzeption vorzustößen; K. LEHMANN, Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: F. Henrich (Hrsg.), *Existenzprobleme des Priesters*, München 1969 (= Münchener Akademie-Schriften 50) 156 Anm. 53; W. OBERRODER, Aspekte der Mitverantwortung in der Kirche, Donauwörth 1977, 38 f.; R. LAURENTIN, Charismatische Erneuerung: Prophetische Erneuerung oder Neokonservatismus?, in: *Concilium* 17 (1981) 30 f.

### III. Offene Fragen

Die charismatische Erneuerungsbewegung hat inzwischen in fast allen christlichen Kirchen und Gemeinschaften Fuß gefaßt<sup>19</sup>. Das Verhältnis „Charisma und Recht“ bedarf sicherlich noch einer vertiefenden Abklärung, wozu ja auch die hier vorgestellte Schrift lediglich einen Anstoß geben wollte (9). Wenn im folgenden einige Anfragen und Ergänzungen vorgetragen werden, so soll dadurch das Verdienst des wegbereitenden Unternehmens der beiden Autoren in keiner Weise geschmälert werden.

#### 1. Terminologie

Schon der Sprachgebrauch des Buches zeigt, daß noch wichtige Aspekte aufzuarbeiten sind. Die Ausdrücke „Prophetie“, „Prophet“ und „prophetisch“ sind bereits in der Bibel vieldeutig<sup>20</sup>, werden aber ohne nähere Abgrenzung wie selbstverständlich verwendet, so daß ihr genauer Sinn häufig dunkel bleibt (z. B. 9, 23–29, 40, 43, 57–61, 97).

#### 2. Notwendigkeit einer rechtlichen Ordnung

Die von Krämer vorausgesetzte Alternative einer rechtsfreien oder rechtlichen Form ist nicht schlüssig, weil das soziale Element in der charismatischen Erneuerung eine zu wichtige Rolle spielt. Solche Gemeinschaften bedürfen notwendig einer, wenn auch autonomen, rechtlichen Ordnung, die freilich nicht in allen Basisgruppen uniform zu sein braucht.

#### 3. Problem der Laienpredigt

Wenn auch alle Kirchenglieder je auf ihre Weise für das Kerygma verantwortlich sind, kann ich mich auf Grund des biblischen Befundes, der die Ansätze für die Entfaltung ordinierter Amtsträger vorrangig mit der Sorge um den „ein für allemal anvertrauten Glauben“ (Jud 3) motiviert<sup>21</sup>, nicht dem Urteil anschließen, daß die geltenden Be-

<sup>19</sup> MÜHLEN, Einübung II (Anm. 6) 12; KASPER, Aspekte (Anm. 2) 8; R. WEIBEL-SPIRIG, Ökumene: Klimaerkundung in der Schweiz, in: HerKorr 34 (1980) 595.

<sup>20</sup> H. GROSS/J. SCHMID/K. RAHNER, Prophet(en), in: LThK<sup>2</sup> VIII 795–802; K. PAURITSCH, Prophet, in: A. Grabner-Haider (Hrsg.), Praktisches Bibellexikon, Freiburg 1977, 887–892; C. H. PEISKER, Prophet, in: Begriffslexikon zum NT (Anm. 1) 1016–1023.

<sup>21</sup> F. MUSSNER, Tradition, in: LThK<sup>2</sup> X 291–293; Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung, Trier 1969, 10–22; Y. CONGAR, Die apostolische Kirche, in: MySal IV/1 535–594; O. KNOCH, Die „Testamente“ des Petrus und Paulus. Die Sicherung der apostolischen Überlieferung in der spätneutestamentlichen Zeit, Stuttgart 1973 (= SBS 62) 99–105; G. LOHFINK, Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen, in: ThQ 157 (1977) 103–105.



stimmungen über die Laienpredigt in der Eucharistiefeier „zu einschränkend ausgefallen sind“ (108). Art. 42 der Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch (128 Anm. 71) läßt sich nicht zugunsten der Predigt von Laien in der Messe anführen<sup>22</sup>.

#### 4. Kirche als Ereignis und Institution

Die „hierarchische Struktur und die prophetisch-charismatische Kraft“ konstituieren nicht nur „gemeinsam das Wesen der Kirche“ (43), sondern erbauen sie als eine einzige komplexe *Communio*, „die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (Vat II LG 8, 1). Die Nahtstellen zwischen beiden Elementen decken sich nicht mit den Übergängen vom sichtbar-institutionellen zum unsichtbar-geistlichen Bereich der Kirche, vielmehr ist diese als ganze Gabe und Heilsorgan des Gottesgeistes<sup>23</sup>. Auch die Grenze zwischen amtlichen und nichtamtlichen Charismen ist fließend und keineswegs so eindeutig, wie ein Zitat von K. Rahner (87)<sup>24</sup> mißverstanden werden könnte. Denn die „freien“ Charismen der Laien bauen auf dem Wurzelgrund der Tauf- und Firmkonsekration auf und können auch in Kirchenämtern zur Auswirkung gelangen (Vat II LG 33, 3; AA 24, 5)<sup>25</sup>. Das Charisma der Ordination wird durch die amtliche Bindung nicht seiner Spontaneität und Dynamik beraubt und schließt überdies nicht aus, daß der Kleriker – wie der Laie – „freie“ Begabungen behält oder empfängt.

Geistliches Ereignis und gesellschaftliches Gefüge bestimmen die eine Wirklichkeit der Kirche in der Weise, daß die Institution durch das Pneuma zugleich begründet und begrenzt wird. Ämter, Dogmen und rechtliche Normen stehen als sakramentale Zeichen im Dienste des Heiligen Geistes, durch den Gott das heilbringende Christuserge-  
nis in die Geschichte vermittelt und aktualisiert. Dem Recht obliegt es zwar, die Kirche zu schützen (83), es ist aber selbst darauf angewiesen, durch den Geist vor lähmender Erstarrung bewahrt und in dienender Wirksamkeit erhalten zu werden.

<sup>22</sup> Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II Interpretandis, Responsum vom 11. 1. 1971: AAS 63 (1971) 329; vgl. auch F. J. URRUTIA, De magisterio ecclesiastico. Observationes quaedam ad propositam reformationem partis IV, libri III, CIC, in: PRMCL 68 (1979) 331–339.

<sup>23</sup> P. LOMBARDIA, Carismi e Chiesa istituzionale, in: Studi in onore di Pietro d'Avack II, Mailand 1976 (= Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Roma 47) 957–988; M. KEHL, Kirche – Sakrament des Geistes, in: Gegenwart des Geistes (Anm. 2) 155–180; J. P. MARTIN, Il rapporto tra Pneuma ed Ecclesia nella letteratura dei primi secoli cristiani, in: Augustinianum 20 (1980) 471–483; W. AYMANS, Die Kirche – Das Recht im Mysterium Kirche, in: Grundriß (Anm. 9) 7–11.

<sup>24</sup> „Die Struktur der Kirche ist nicht bloß eine hierarchische . . . Es gibt in der Kirche das freie Charisma, und dieses muß in der Kirche vom Amt respektiert werden“; Ekklesiologische Grundlegung (der Pastoraltheologie), in: HPTH<sup>2</sup> I 154.

<sup>25</sup> Vgl. H. SCHUSTER, Verwaltetes Charisma?, in: Diakonia 10 (1979) 217–220; L. BOUYER, Amt und apostolische Sukzession, in: IKaZ 9 (1980) 392.

## 5. Unterscheidung der Geister

Nach Paul VI. ist das Bemühen um geistliche Erneuerung nur dann ein „echtes Zeichen“ für das Wirken des Heiligen Geistes, wenn es sich innerhalb der von Jesus Christus gestifteten Kirche vollzieht (135). Kirchlichkeit weist sich auch, aber nicht allein durch Gehorsam gegenüber dem Bischofskollegium aus<sup>26</sup>, sie zeigt sich vielmehr primär in der verfügbaren Offenheit für den Geist und sein Evangelium (Vat II LG 12, 1)<sup>27</sup>:

*Erste* Legitimationsinstanz für kirchliches Handeln ist der Heilige Geist selbst, der im ganzen Gottesvolk wirkt und letztlich allein die Einheit in der Vielfalt zu garantieren vermag<sup>28</sup>. Die Feststellung der Authentizität eines Neuaufbruches ist somit zunächst Sache aller Kirchenglieder<sup>29</sup>, und sie kann nur erfolgen, indem alle aufeinander hören und sich vom Geist zu einer übereinstimmenden Beurteilung führen lassen.

Dieses geistliche Urteil muß *zweitens* Maß nehmen an dem vorgegebenen Offenbarungsinhalt (Vat II DV 10), vor allem an der verbindlichen Christusbotschaft, wie sie in der Kirche gelebt und tradiert wird<sup>30</sup>.

Sichtbarer Repräsentant des für die Kirche normativen und kritischen Gegenübers von Pneuma und Gotteswort ist das Bischofskollegium. Darum hat die „Prüfung der Geister“ schließlich *drittens*, gelenkt von jenen, die der Heilige Geist zu Hirten bestellt hat, zu geschehen (Apg 20, 28; 1 Thess 5, 12). Das Vertrauen auf die leitende und korrigierende Kraft des „Beistandes“ in den Amtsträgern steht nicht über, sondern unter dessen Autorität. Deshalb kann die „Glaubens-, Liebes- und Apostolatsgemeinschaft“ (141) mit Papst und Bischöfen fortbestehen trotz schmerzvoller Spannungen (43 f.), solange dabei nur von allen Beteiligten bejaht wird, daß Jesu Wort und Werk, die der Geist gegenwärtig macht, von den apostolischen Zeugen und ihren Nachfolgern nicht zu trennen sind und daß deren Zeugenschaft auch zu letztverbindlichen Entscheidungen berechtigt<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Weil dieses nicht ausschließliche Norm der Charismen ist, an die sich alle anzugleichen hätten; vgl. Röm 12, 6; 1 Kor 7, 7; 12, 11; 1 Petr 4, 10.

<sup>27</sup> Siehe dazu W. KASPER, Einführung in den Glauben, Mainz 1972, 126–131; DERS., Aspekte (Anm. 2) 21 f.

<sup>28</sup> JOHANNES PAUL II., Ansprache vom 23. 11. 1980 (Anm. 16) 3.

<sup>29</sup> Vgl. 1 Kor 2, 15 f.; Phil 1, 9 f.; 1 Thess 5, 19–21; 1 Joh 2, 20. 27.

<sup>30</sup> Joh 14, 26; 16, 13 f.; 1 Kor 12, 3; 1 Joh 2, 22; 4, 15; 5, 1.5; vgl. E. SCHWEIZER, Was ist der Heilige Geist? Eine bibeltheologische Hinführung, in: Concilium 16 (1979) 498.

<sup>31</sup> Vgl. P. DE LOCHT, Gibt es in der Kirche die Freiheit zum Gehorsam gegen den Heiligen Geist?, in: Concilium 16 (1980) 630–637; H. SCHLIER, Der Heilige Geist als Interpret nach dem Johannesevangelium, in: Der Geist und die Kirche (Anm. 1) 176–178; Kirchliches Lehramt und Theologie. Erklärung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen, in: Deutsche Tagespost vom 21. 1. 1981, Nr. 9, S. 6.

*Kriterien* bei der gemeinsamen Überprüfung der Echtheit von Charismen sind vor allem: Bereitschaft zur Zusammenarbeit und zum Dienst am Ganzen; Aufgeschlossenheit für die Zeichen der Zeit; geduldiges Hinwirken auf die Anerkennung durch die Kirche und Verständnis für deren geschichtlich-unvollendete Gestalt; Ausdauer im Ertragen von Widerständen und Kreuz; selbstlose Liebe<sup>32</sup>.

Die geistliche Beurteilung von individuellen Befähigungen durch die kirchliche Gemeinschaft setzt insbesondere folgende *Haltungen* voraus: Aufgeschlossenheit für den je größeren, überraschenden Gott; Geneigtheit, sich in Frage stellen und korrigieren zu lassen; Mut zu neuen, unbequemen Wegen; Sensibilität auch für kleine, unauffällige Begabungen<sup>33</sup>.

## 6. Dienstfunktion des Rechts

Die Souveränität des Heiligen Geistes kann und darf durch rechtliche Bestimmungen nicht beeinträchtigt werden. Darum ist der von den Autoren wiederholt erhobenen Forderung voll zuzustimmen, daß der kirchliche Gesetzgeber sorgfältig zu prüfen hat, wo um des Bestandes der Kirche willen gesetzliche Festlegungen erforderlich sind und wo den Gläubigen mehr als bisher Räume zur spontanen Entfaltung ihrer Geistesgaben eröffnet werden können (40, 42, 93, 101 f., 114 f., 118). Auf Grund des Dienstcharakters der Kirche und ihres Rechts müßte im Zweifelsfalle zugunsten der rechtlichen Freiheit der Charismen entschieden werden.

<sup>32</sup> Vgl. Röm 12, 4–10; 1 Kor 8, 1; 12–14; Gal 5, 22 f.; Vat II LG 30; JOHANNES PAUL II., Ansprache vom 23. 11. 1980 (Anm. 16) 3.

<sup>33</sup> Vgl. Vat II PO 9,2; SCEp/SCRel, Notae directivae pro mutuis relationibus inter Episcopos et Religiosos in Ecclesia, vom 14. 5. 1978, Nr. 12: AAS 70 (1978) 480 f.; J. R. BOUCHET, Die Unterscheidung der Geister, in: Concilium 15 (1979) 550–552; B. ALBRECHT, Der Geist des Herrn erfüllt die Kirche. Über die Unterscheidung der Geister, Leutesdorf <sup>2</sup>1980.

## Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit

Die Erschütterungen der Erbsündendiskussion in unserem Jahrhundert sind nicht plötzlich über die Theologie hereingebrochen. Eine lange Entwicklung hat sie vorbereitet. Einen besonderen Einschnitt in dieser vielhundertjährigen Entwicklung bildet die Aufklärung. Das mit dieser Epoche aufgekommene Lebensgefühl hat unter anderem die tradierte Lehre über die Anfänge der Menschheit und die Erbsünde in das Scheinwerferlicht kritischen Nachdenkens gerückt. Dieses Nachdenken hat auf die Grundlagen der bisherigen Lehre wie eine Erosion gewirkt. In diesem Prozeß waren auf die Länge der Zeit vor allem vier Ideen wirksam: Die Idee von der Autonomie der Vernunft; die wachsende Überzeugung von der Entwicklung des organischen Lebens aus unvollkommenen Anfängen; die Entdeckung verschiedener literarischer Arten innerhalb der Heiligen Schrift; schließlich eine weitgehende Reduzierung der bisher angenommenen Offenbarung auf menschliche Gedanken über Gott. Diese Ideen zusammengenommen haben über Gott, über die Natur und Anfänge des Menschen, über Offenbarung und Heilige Schrift eine Sicht reifen lassen, worin die überkommene Lehre eines einzigen ersten Menschenpaares, das alle späteren Menschen zum Schlechteren bestimmt und vor Gott in Schuld gebracht hätte, nur noch schwer einzuordnen war. Die neue Sicht bildete sich langsam. Wir wollen an ausgewählten Vertretern zuerst der protestantischen, dann der katholischen Theologie in der Aufklärungszeit ihr Entstehen beleuchten<sup>a</sup>.

### A. Protestantische Theologen

#### 1. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)

Dieser universale, philosophisch und theologisch-ökumenisch bedeutsame Gelehrte von großer Ausstrahlung am Beginn der Aufklärung<sup>1</sup> hat in seiner Antwort auf die Einwürfe von Pierre Bayle (1647–1706)<sup>2</sup>, der Glaube und Wissen für unvereinbar hielt, in

<sup>a</sup> Die in den kommenden Anmerkungen verwendeten Abkürzungen folgen der im „Lexikon für Theologie und Kirche“, 2. Auflage, Band I (Freiburg 1957) 7\* – 48\* getroffenen Regelung.

Die anschließend skizzierten Einzelgestalten sind zu lesen als Ergänzung meiner Studie „Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart“ im „Handbuch der Dogmengeschichte“ (Herder/Freiburg), Band II Faszikel 3c.

<sup>1</sup> UEBERWEG III 299–340, 673–81 (Lit.); RGG<sup>3</sup> IV 291–94 (H. Schepers); LThK<sup>2</sup> VI 912–14 (J. Fischl).

<sup>2</sup> LThK<sup>2</sup> II 81 f. (F. Maliske); H. T. MASON, P. B. and Voltaire (Lo 1963).

seiner Theodizee<sup>3</sup> auch zur Frage des Sündenfalles und der Erbsünde Stellung genommen<sup>4</sup>. Er geht (auch hierin bestärkt von seinem Vertrauen sowohl in die Vernunft wie in die Offenbarung) davon aus, daß es einen Widerstreit zwischen diesen beiden nicht geben kann<sup>5</sup>.

Er behandelt Gn 2–3 stillschweigend wie einen historischen Bericht und das Berichtete als geoffenbart<sup>6</sup>. Die Möglichkeit des Übels (Bösen) in der Welt liegt in der vom Wesen der Kreatur nicht abtrennbaren Begrenztheit; die Möglichkeit des Übels (als einer Privation) ist darum notwendig, sein tatsächliches Eintreten aber ist nicht notwendig, sondern zufällig (contingens). Alles, was positiv an den Geschöpfen und ihrem Wirken ist, kommt von Gott, was Privatio (Sünde) ist, von der Begrenztheit der Geschöpfe, wie ein Schiff seine Schnelligkeit von der Strömung des Flusses, sein Zurückbleiben hinter der Strömung von der eigenen Schwere hat. Gott konnte nicht umhin, den Fall der Menschen zuzulassen, weil die Sünde in der bestmöglichen, von Gott zu wählenden Welt eingeschlossen ist<sup>7</sup>. Adam stand nicht unter einer moralischen Notwendigkeit zu sündigen, doch gewann die Neigung zu sündigen die Oberhand<sup>8</sup>. Der Fall Adams führte (in ihm selbst und) in seiner Nachkommenschaft zu einer Verderbnis (corruptio) der Natur: zur Erbsünde. Sie macht die Menschen im Natürlichen schwach, im Geistlichen tot, nach Verstand und Wille dem Irdischen zugeneigt, zu Kindern des Zornes<sup>9</sup>. Dies heißt nicht, daß sie ganz aus der Liebe Gottes herausfallen<sup>10</sup>, weshalb nur mit der Erbsünde Beladene (wie die ungetauften Kinder) nicht als der ewigen Feuerstrafe verfallen gedacht werden sollten<sup>11</sup>. Es ist nicht so, daß Gott dem ersten Menschen wegen seiner Sünde strafweise auferlegt hätte, mit seiner Nachkommenschaft weiter zu sündigen und daß Gott ihm zu diesem Zwecke eine Neigung dazu (peccaminositas) eingebläst hätte; letztere ergibt sich vielmehr aus der ersten Sünde als eine natürliche physische Folge, wie aus der Trunkenheit andere Sünden erfließen<sup>12</sup>. Die Verderbnis erwuchs (wie Leibniz von Fludde<sup>13</sup> entlehnt, der damit die Theorie von Joh. D. Michae-

<sup>3</sup> Die Frage, woher das Übel, war damals aktuell: W. King, *De origine mali* (Lo 1702).

<sup>4</sup> Wir zitieren nach: G. LEIBNIZ, *Opera philosophica Latina*, Gallica, Germanica omnia . . . , hrsg. v. ERDMANN (B 1840), durch weitere Textstücke ergänzt und mit einem Vorwort neu hrsg. v. RENATE VOLLBRECHT (Aalen 1959). Daraus hier einschlägig: *Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*; ferner die lateinische Fassung davon: *Causa Dei*. Wir belegen Leibnizens Gedanken aus beiden Fassungen seiner Theodizee, unter der Abk.: *La Bonté*, u. *Causa Dei*.

<sup>5</sup> *La Bonté*, n. 108.

<sup>6</sup> Ebd., n. 111.

<sup>7</sup> *Causa Dei*, nn. 69–79.

<sup>8</sup> *Epistola 17 an Pater De Bosses* v. 8. 2. 1711, im gleichen Bd. gedr. wie die Theodizee.

<sup>9</sup> Ebd., n. 86: in naturalibus debiles, in spiritualibus mortuos ante regenerationem; intellectu ad sensibilia, voluntate ad carnalia versis; ita ut natura filii irae simus.

<sup>10</sup> Ebd., n. 90.

<sup>11</sup> Ebd., n. 87, Vgl. *La Bonté*, nn. 92–93.

<sup>12</sup> *Causa Dei*, n. 80.

<sup>13</sup> Nach EBrit IV (151974) 197: Robert Fludd (*De Fluctibus*) 1574–1637; englischer Arzt, Naturphilosoph auf biblischer und kabbalistischer Grundlage.



lis vorwegnimmt) aus dem Genuß der Frucht vom Baum der Erkenntnis, der giftig war; so darf man Gottes Gerechtigkeit und Weisheit nicht in Zweifel ziehen<sup>14</sup>.

Wie pflanzt diese Verderbnis sich auf die Nachkommen fort? Leibniz schlägt (nach einer Übersicht über die Theorien, wie die menschlichen Seelen entstehen) mit Berufung auf Naturwissenschaftler seiner Zeit eine Meinung vor, die Züge einer Entwicklungslehre enthält: Was wir als Zeugung beobachten, ist in Wirklichkeit eine Umformung<sup>15</sup>. Alle Lebewesen entstehen aus einem im Samen verborgenen und bereits beseelten präformierten Körper, so daß die Anfangsgründe (*rudimenta*) und die Wesensformen (*animae*) alles Lebendigen schon im ersten Träger jeder Art zu späterer Entwicklung vorhanden sind<sup>16</sup>. Dies gilt auch für die Menschen, nur daß ihre Seelen bis zur Empfängnis des jeweiligen einzelnen sich auf der sensitiven Stufe halten, um erst dann Rationalität zu erlangen<sup>17</sup>. Auf diese Weise können sich die Seelen der Nachgeborenen schon in Adam mit ihrer Verderbnis infiziert haben – eine Theorie, die Leibniz für gangbarer hält als die sonst vorgeschlagenen<sup>18</sup>, für gangbarer als selbst die augustini-sche<sup>19</sup>; sie löse alle philosophischen und theologischen Schwierigkeiten<sup>20</sup>. Wie sehr diese Zuversicht täuschte, wird die Kritik von Joh. David Michaelis zeigen. Die erb-sündliche Verderbnis beraubt den Menschen nicht der Freiheit; sie entschuldigt damit nicht seine aktuelle Sünde; auch bleibt ein unvertilgbarer Rest des ursprünglichen Bildes Gottes erhalten: eben die Freiheit des Willens und das Licht des Verstandes<sup>21</sup>. Die Erbsünde ist nichts Positives, sondern eine Unvollkommenheit der Seele, der eine ebensolche im Körper entspricht<sup>22</sup>; sie ist keine Kraft, sondern der Mangel einer solchen<sup>23</sup>.

<sup>14</sup> La Bonté, n. 112.

<sup>15</sup> Ebd., n. 90: *transformation et augmentation*.

<sup>16</sup> Causa Dei, n. 81: „... animalium et plantarum formationem non prodire ex massa qua-dam confusa, sed ex corpore jam nonnihil praeformato in semine latente, et dudum animato. Unde consequens est, vi benedictionis divinae et primaevae, omnium viventium rudimenta quaedam organica ... animasque generis exstitisse; quae sub tempore omnia evolverentur.“

<sup>17</sup> Ebd., 81: *Sed animas animantiaque seminum, in humanis corporibus destinatum, cum caeteris animalculis talem destinationem non habentibus, intra gradum naturae sensitivae substituisse dicendum est, donec per ultimam conceptionem ... anima ejus ad gradum rationalitatis (ordinaria an extraordinaria Dei operatione non definitio) eveheretur.* – Die Rationalität präexistiert nicht; sie ist aber (in den „Samentierchen“, die Menschen werden sollen) in actu signato prästabilisiert: ebd., n. 82. – Ausführlicher: La Bonté, nn. 88–90.

<sup>18</sup> Causa Dei, n. 81: (*Propagatio contagii*) ... commodius explicari posse (videtur) ...

<sup>19</sup> Ebd., n. 83–84.

<sup>20</sup> Ebd., n. 85.

<sup>21</sup> Ebd., nn. 97–98, 101–102.

<sup>22</sup> Epistola 3 an Pater De Bosses v. 11. 7. 1706: *nec Entelechia, nec substantia ... sed imperfectio ...*

<sup>23</sup> Epistola 5 an denselben v. 20. 9. 1706: *Non est virtus agendi, sed virtutis agendi imperfectum: ignorantia, vitium.*

## 2. Siegmund Jakob Baumgarten (1706–1757)

Dieser erfolgreiche, hochangesehene Professor der Theologie in Halle, der die Begriffssprache von Chr. Wolff in die evangelische Theologie einführte und Deutsch definitiv zur Schulsprache machte, ist der Wegbereiter des Rationalismus (Lehrer von Joh. S. Semler) und zugleich noch das „gute Gewissen“ der sich verständig auslegenden Orthodoxie: Lehrer des Hauptpastors und Lessing-Gegners Joh. M. Goeze und des konservativen Staatsministers Joh. Chr. Wöllner<sup>1</sup>. Seine „Evangelische Glaubenslehre“ und seine an Geschichtskenntnissen reiche „Untersuchung theologischer Streitigkeiten“, beide von Joh. S. Semler posthum herausgegeben, zeigen, wie bedächtig der Schritt des schon dezidiert auf kritisch-rationaler Grundlage dahinschreitenden objektiven Geistes und wie mächtig immer noch die Plausibilität der kirchlichen Orthodoxie war. Denn beide reproduzieren in glänzender Systematik und Präzision in allen wesentlichen Punkten noch ein Bild der hergebrachten evangelischen Schultheologie.

Die Lehre vom Urstand ist wie üblich um den biblischen Begriff der *imago Dei* zentriert<sup>2</sup>. Diese *imago Dei* hat im engsten Sinne zum eigentlichen Kern nicht die (nach dem Fall verbleibende) Geistigkeit, sondern die anerschaffene (durch den Fall verlorene) Angleichung an die göttlichen Eigenschaften (These 2), wozu die Herrschaft über die sichtbare Körperwelt nur ein *momentum consecutivum* ist (These 4). Wirkursache dieser *imago* ist der Dreieine (§ 4). Diese Gottebenbildlichkeit war beiden Eltern zur Weitergabe an die Nachkommen verliehen und prägte sie nach allen Wesenteilen und Fähigkeiten (§ 5 These 1). Sie ist nicht als nachträgliche (übernatürliche) Zugabe, sondern als natürlich zu betrachten, wiewohl sie kein konstitutiver oder konsekutiver Bestandteil der Natur war (These 2). In den Rahmenbegriff dieser *imago Dei* wird die ganze tradierte Lehre von den Gaben des Urstandes vollinhaltlich eingezeichnet: eine privilegierte Erkenntnis, Heiligkeit und Gerechtigkeit, im Wesen des Menschen eine Unterordnung des Rangniederen unter das je Höhere, die Chance nicht sterben zu müssen, die Herrschaft über die subhumane Welt, und das buchstäblich verstandene, geographisch lokalisierbare Paradies (§ 6 These 1–8). Doch ist anzumerken, daß er vor einer Übertreibung (wie auch der Herabsetzung) des urständlichen Wissens warnt (These 3). Er kennt schließlich *dona supernaturalia*: das Bewußtsein und die Erfahrung der göttlichen Gnade, einen ununterbrochenen vertrauten Umgang mit Gott und den Engeln (These 9).

Traditionell ist auch seine Lehre von Fall und Erbsünde<sup>3</sup>. Gn 2–3 wird als historisch verteidigt (§ 1 These 1), die Rolle des Teufels in Verbindung mit der Schlange wie her-

<sup>1</sup> BARTH Pr Th § 4 135; HIRSCH II 370–88; NDB I 660 (M. Schmidt). Seine Schr.: *Ev. Glaubenslehre*, hrsg. v. JOH. S. SEMLER, 2 Bde. (Hl 1759–60); *Unters. theol. Streitigkeiten*, hrsg. v. JOH. S. SEMLER, 3 Bde. (Hl 1762–64).

<sup>2</sup> *Ev. Glaubenslehre*, 2. Tl. Art. 1 § 3.

<sup>3</sup> *Ebd.* Art. 2 §§ 1–7.

gebracht dargestellt (§ 2 These 1–3). Die Erbsünde wird als Verderbnis der Natur und als biblisch gezeichnet (§ 1 These 4; § 3 These 2). Röm 5, 12–19 lehre die Erbsünde „evidentissime“ (§ 3 These 2). Er betrachtet dieselbe als Teilnahme der Nachkommen am Sündenfall Adams (*transgressionis communio*), zum einen durch die überkommene verderbte Natur, zum andern durch die Anrechnung (*imputatio*) der Sünde Adams auf Grund einer (im Sinne der Föderaltheologie konzipierten und verteidigten) Vertreterrolle Adams (*nexus naturalis*, *nexus moralis imputationis*); diese Anrechnung und Vertreterrolle dünkt ihn völlig einsichtig, höchst weise und in Übereinstimmung mit der gleichen Rolle Christi, durch dessen Gehorsam die Verstrickung in die Sünde Adams aufgewogen wird, sofern einer die Wohltat Christi nicht abweist (§ 3 These 24). Die Verderbnis der Natur erstreckt sich auf alle Fähigkeiten des Menschen und hat privativen wie positiven Charakter (§ 7 These 2); sie geht durch die Zeugung über, ist allgemein und in allen gleich (These 3); ihr Hauptsitz ist die Seele, dann auch der Leib (These 4). Er verteidigt sogar den Schuldcharakter der Erbsünde: „so muß die mangelhafte unordentliche Einrichtung der Natur eine eigentliche Sünde seyn“ (§ 7 Anhang)<sup>5</sup>.

### 3. Joh. Salomo Semler (1725–1791)

Wie sehr nunmehr von einer Generation zur anderen der Schritt der alle Bindungen abstreifenden Ratio sich beschleunigte, wird deutlich, wenn wir nach dem Lehrer nun den Schüler hören<sup>1</sup>. Er gab bisher unumstößliche Überzeugungen auf, oft nicht sie kategorisch verneinend, sondern sie anzweifeln oder relativierend, indem er ihr (spätes) geschichtliches Entstehen und ihre nicht ungeteilte Geltung unter den Theologen dahin auslegte, daß sie allenfalls eine mögliche, aber nicht zwingende oder allein gültige Verständnisart der christlichen Lehre sein könnten, so zugleich Toleranz gewährend wie heischend, und den Vorwurf abweisend, weniger christlich oder gar unförmig zu sein.

Gn 1–2 biete keine Detailauskunft über Schöpfung, Wesen und Urstand des Menschen; alle Kenntnis über ihn müssen (nicht durch Offenbarung, sondern) durch eigene

<sup>4</sup> Daß Adams Sünde allen zu Recht imputiert werde, verteidigt auch Baumgartens „Untersuchung theol. Streitigkeiten“, Bd. 2, Art. 2 I. Vom Sündenfall, gg. die Socinianer und Arminianer, namentlich gg. Voldelius, Limborch u. Cattenburg (§ 3), gg. Einzeleinwürfe (§ 4). Die bei der Erbsünde das Element der Freiwilligkeit vermissen, werden erinnert: es gebe ein *voluntarium in causa*; es gebe eine nachfolgende Zustimmung (durch aktuelle Sünde); es werde den Söhnen die Sünde Adams nicht so angerechnet wie Adam selbst.

<sup>5</sup> Vgl. auch hierzu die genannte „Untersuchung . . .“ Bd. 2, Art. 2 II Von der Erbsünde § 5. Die Erbsünde ist ihm kein „leeres Wort“ oder „ungegründetes Gedicht“ (wie den Sozinianern), sondern „eigentliche Sünde“.

<sup>1</sup> Nachher (1752) Kollege v. S. J. Baumgarten/Hl. Einer der Väter der historisch-kritischen Deutung der Bibel; Hauptvertreter des theol. Rationalismus. – Schr.: *Institutio ad doctrinam liberaliter discendam* (Hl 1774); zitiert nach der dt. Version: *Versuch einer freieren theol. Lehrart* (Hl 1777). Man beachte: erstes Vorkommen von „liberal“, „frei“. Vgl. auch seine: *Abh. v. freier Unters. des Canon I–IV* (Hl 1771–75).

Anstrengung erworben werden. „Bild und Gleichnis Gottes“ bezeichnen poetisch die Größe und Bestimmung des Menschen zur Herrschaft über die Erde, ohne jene überzogenen Ideen, die spätere Deuter darin fanden. Die Cherube und ihr Schwert, das Paradies und die dorthin verlagerte Geschichte seien nicht nach dem Buchstaben, sondern als Bilder zu nehmen: als Parabel, poetische Einkleidungen mit moralischer Abzweckung, mit dem Sinn: die Zerrüttung sei nicht der erste Zustand des Menschen, sondern Folge seiner Dummheit und Sinnlichkeit gewesen, worin die Nachkommen den Stammeltern gefolgt seien. Christi Bedeutung werde durch den Dissens über die eigentliche oder uneigentliche Deutung nicht berührt (§ 98). Die Meinung der Scholastik und prot. Orthodoxie über die hohe Vollkommenheit der Erstmenschen (als „Bild und Gleichnis Gottes“), „ist unleugbar ohne guten Grund geschehen; wie es auch bloße Einfälle sind“, was man (in der reformierten Theologie) über die Sakramente (den Lebensbaum) des Urstandes gesagt habe; die Fragen über seine Dauer, über den Sinn der Todesdrohung (leiblicher, geistiger, ewiger Tod), über die Art des Leibes seien unerheblich; der ganze Artikel gehöre nicht zu den Grundartikeln. Die Idee der Gottähnlichkeit als des höchsten menschlichen Zieles finde sich auch bei den Heiden: bei Pythagoräern, Plato, Aristoteles, Plutarch, Julian (§ 99).

Auch in Gn 3 sei nach Art des Altertums „manches zum bildlichen Vortrag“ zu rechnen: Gott habe den Menschen eine Schranke gesetzt, die er nur um den Preis von Unglück und Nachteil wissentlich übertreten könne; das genüge, den schlechten Zustand des Menschen diesem selbst, nicht Gott zuzuschreiben (§ 100). Auch von den früheren Theologen hätten manche dieses Stück schon uneigentlich, allegorisch verstanden. Über die Bäume, die Schlange, den Teufel (die bösen Geister im ganzen) sei Gewisses nicht auszumachen. Es stehe jedem frei, diese Geschichte als eine Poesie und ein symbolisches Gemälde anzusehen, des Inhaltes: Der Mensch hat Gottes Ordnung zu seinem Nachteil überschritten. Es gebe hier sehr viele Fragen, welche niemand im Namen aller denkenden Christen ein für allemal beantworten könne. Die Versuchung habe Gott weise zugelassen. Die Sinnlichkeit sei weder selbst Sünde noch wirke sie notwendig unordentlich; durch den Fall sei Adams Begierde nicht wesentlich (specie) anders geworden, und rebellisch gegen die Vernunft war sie nicht (§ 104).

Von der Erbsünde zeichnet er die Lehrentwicklung, dann die kirchliche Lehre und ihre biblische Begründung (Gn 6, 5 u. 8, 21; Ps 51, 7; Job 14, 4 u. 15, 14–15; Joh 3, 6; Röm 5, 12 u. 8, 7; Eph 2, 3).

Seine eigene Meinung? Aus der Vielfalt der Ansichten folgert er für einen Lehrer der Theologie das Recht auf eigenes Urteil. Er kann aus der Bibel weder die gänzliche Verdorbense aller Fähigkeiten (als Wesen der Erbsünde) noch die ewige Verdammnis (als ihre Strafe) erweisbar finden, schon gar nicht für die Kinder. Den leiblichen Tod hätten viele Väter nicht als Strafe, sondern sogar als wohltätiges Mittel zu Höherem angesehen. Die Spekulationen und Distinktionen über den geistlichen Tod seien unverbindlich und kein Teil „der wirklichen christlichen Lehre“. Pelagius habe die gratia Christi nicht

verachtet, Augustin die *gratia ecclesiastica* (äußere Mittel) übertrieben. Röm 5, 12 (in quo) sei fälschlich auf Adam, statt auf die Sache (Sünde) bezogen worden, dieweil alle sündigten. Er hat von den kritischen Arbeiten von Whitby und Taylor zu Röm 5, 12–21 einen starken Eindruck. Die historischen Fragen über den Urstand seien aber bedeutungslos. Im Streit gegen Flacius findet er ein Mißverständnis (§ 105).

Die Fortpflanzung schlechter physischer Beschaffenheiten wie moralisch schlechter Neigungen findet er durch Erfahrung bestätigt. Bei der „Erbsünde“ unterstreicht er mehr, daß die Nachfahren das moralische Fehlverhalten (Adams) selbst fortsetzten; die Gewohnheit zu sündigen vergrößerte sich bei den meisten. Doch schließt er bei Lasterhaftigkeit physische Ursachen nicht aus. Die Art und Weise und die Stufe der natürlichen Unordnung genau zu erklären, sei mangels besserer Kenntnis der Seelenkräfte schwierig, zumal auch über das Entstehen der Seele keine Einmütigkeit herrsche; die natürliche Zerrüttung müsse auch nicht bei allen gleich sein. Doch gibt er zu, die Erziehung zum Großen und Guten erfordert mehr Mühe; das Herz bringt Böses hervor, „wo der Mensch nicht ausdrücklich gut gemacht und zum Guten angeleitet wird“. Verderblich seien auch böse Beispiele. Die direkte und auch die indirekte, auf die Sündeneigenschaft gegründete Zurechnung der Sünde Adams an die Nachkommen findet er in Röm 5, 12–21 nicht begründet, durch die Idee von Adam als dem natürlichen wie moralischen Bundeshaupt der Menschheit nicht einsichtig erklärt und schon von Vorgängern kritisiert: „So steht es jetzigen Gelehrten frey, diese Vorstellung ganz fahren zu lassen.“ Sie ist keine Schibboleth der Orthodoxie, kein Grundartikel des Glaubens (§ 106).

#### 4. Joh. David Michaelis (1717–1791)

Dieser Orientalist, Philosoph und Theologe, seit 1746 Professor in Göttingen, war der Orthodoxie innerlich entfremdet, ohne ihr offen entgegenzutreten<sup>1</sup>. Seine Abstriche am herkömmlichen Bild von Urstand, Fall und Erbsünde sind indes greifbar genug.

Das Ebenbild Gottes erblickt er in der vernünftigen Seele des Menschen und seiner Herrschaft über die Tiere, wozu (nach Kol 3, 10, den Platonikern und Philo) die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit kommt. Hohe Weisheit, ausgebreitete Kenntnis, die Adam zum Polyhistor machen, sind „bloße Erdichtungen ohne Zeugnis der Bibel und ohne Wahrscheinlichkeit“. Die Menschen sind, nach der Bibel selbst, „aus dem Stande der Kindheit nach und nach höher gestiegen“. Daß die Herrschaft über die Tiere danach anders war als heute, ist „alles ohne Beweis!“ es müßten sonst die Tiere gefallen und ihre Natur verändert sein<sup>2</sup>. Daß Gott den Menschen ohne das Übergewicht

<sup>1</sup> RE XIII 54–56 (R. Kittel); RGG<sup>3</sup> IV 934 f. (E. Kutsch).

<sup>2</sup> Dogmatik (1784) § 78. – Diese „Dogmatik“ resümiert seine „Gedanken über die Lehre der hl. Schrift von der Sünde und Genugtuung“ (unsere Ausgabe: 1779). Wir verweisen auf die Dogmatik durch die §§ im Text, auf die ausführlichen „Gedanken“ gelegentlich in den Anmerkungen.



der Sinnlichkeit geschaffen hat, lehrt die Bibel nicht eindeutig, aber höchst wahrscheinlich, „wenn man sie für göttlich annimmt“ und die Schrift im ganzen bedenkt. Die Lage des Paradieses ist nicht gewiß auszumachen (§ 75). Die Natur des Menschen war sterblich, der Baum des Lebens hätte aber den Tod aus Alter und Entkräftung ferngehalten: eine Gabe, die Gott unserer Natur „nicht schuldig war“, so daß er sie auch unentziehen konnte, als unser Stammvater die Bedingung dafür nicht erbrachte (§ 80). Die moralische Grundlage unserer Natur ist vortrefflich. Doch die Verbindung aus Vernunft und Sinnlichkeit schafft nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die nähere Gefahr zu sündigen. Diese Gefahr ist die Kehrseite von Vollkommenheiten, die Michaelis einzeln näher zeichnet: Die Vernunft, die Sinnlichkeit<sup>3</sup>, die Neugier, ferner „eine Art von Unglauben gegen das, was wir auf das Zeugnis anderer annehmen sollten“. Die geschaffene Vernunft kann irren, die Sinnlichkeit sich der Vernunft entziehen, die Neugier sich auf Gefährliches und Schädliches richten, der Unglaube das von Gott (Gewissen) Verbotene versuchen. Diesen Gefahren konnte uns Gott nicht entrücken, „ohne uns schlechter zu schaffen, als wir wirklich sind“ (§ 81: Theodizee). Mit dieser (ursprünglichen) Natur hätten *manche* gesündigt, wie es bei den „höheren Geistern“ ist. Wir haben aber jetzt eine Natur, mit der *alle* sündigen. Wir haben eine „angeborene moralische Krankheit oder Verdorbenheit der Natur“: die Erbsünde. Sie ist keine „Unterscheidungslehre der geoffenbarten Religion“, sondern ist uns aus Erfahrung und philosophischem Nachdenken bekannt, weshalb sie denn auch von dorthier bewiesen wird, wenn gleich auch die Bibel davon spricht und ihr Zeugnis (z. B. Job 14, 4; Ps. 51, 7; Röm 7, 7–25) zu Wort kommt (§ 82). Diese moralische Anomalie und Krankheit von bedrückendem Ausmaß<sup>4</sup> besteht in einem „Übergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft“. Sie führt dazu, daß es niemand gibt, der nie gesündigt hätte, daß Besserung wohl möglich, aber schwer, völlige Unsündlichkeit hingegen unmöglich ist; es gibt zur notwendigen Besserung kein für alle souveränes Mittel: nicht die Philosophie, nicht die göttliche Offenbarung; die Behauptung aber, nur ein göttliches Wunder an der Seele könne die Besserung bewirken, weist er, als durch Erfahrung, die Bibel, die Philosophie unerweislich, ab (§ 83). Ursprung dieser Krankheit ist der Fall der Ersteltern, wie in Gn 3 beschrieben. Er lehnt Deutungen ab, die als den Versucher nur den Teufel (ohne die Gestalt einer wirklichen Schlange), oder nur eine Schlange (ohne Mitwirkung des Teufels), oder als literarische Art nur eine künstliche Allegorie annehmen<sup>5</sup>. Dies Kapitel als Fabel zu bezeichnen, habe Sinn, doch sei es wahrscheinlicher, daß der Teil, und schon gar der Anfang eines historischen Buches auch selbst historisch sei, zumal schon Gn 2, 8–14 sich ganz geographisch lese, und – was am meisten wiege – auch Röm 5, 12–19 „die ganze Erzählung als wahre Geschichte annimmt“ (§ 84). Die Folge dieses Falles, die Erbsünde, besteht (wie beiläufig schon erwähnt) in dem angeborenen „unglücklichen Übergewicht der Sinnlichkeit“, als „physischer Folge“ der Frucht des verbotenen Bau-

<sup>3</sup> Die Sinnlichkeit ist nicht an sich schlecht; auch ihre Vernunftenthobenheit ist eine weise Einrichtung Gottes: Gedanken, § 52.

<sup>4</sup> Hierüber ausführlich: Gedanken, § 55.

<sup>5</sup> Ausführlicher: Gedanken, § 53.

mes<sup>6</sup> (des einzig giftigen im Paradies), ferner im Verlust der Unsterblichkeit (nach Röm 5, 12–19)<sup>7</sup>. Die (behauptete) Anrechnung dieser Übertretung Adams an die Nachkommen zur ewigen Strafe aber ist eine „harte, das menschliche Herz empörende Lehre ganz ohne Beweis aus der Bibel“; sie ist mit der Vernunft nicht zu reimen und eine „neuere Erfindung“ (§ 85)<sup>8</sup>. Wie Gott den Fall zulassen oder gar „veranstalten“ konnte? „Solange wir das Ganze nicht übersehen, müssen wir dem, der es übersieht, zutrauen, daß er alles am besten gemacht hat.“ Mit dem Verlust der Unsterblichkeit haben wir nichts verloren, worauf wir Anspruch hatten; sogar die (schrecklichere) moralische Krankheit hat das Gute, daß sie uns entschuldbar macht und Gott erlaubt, „unsere Begnadigung durch Christum veranstalten zu können“, was den höheren Geistern nicht widerfuhr. Der Kampf gegen die verdorbene Natur dient auch als Vorbereitung auf das künftige Leben, kann eine Befestigung im Guten zuwege bringen, und „unsern Gehorsam dieses Lebens in jenem Leben belohnungsfähiger machen“ (§ 85). Die (nicht uninteressanten) Gedanken zur Herrschaft des Menschen über die Tiere und eine Rechtfertigung, sich von ihnen zu nähren, können hier auf sich beruhen (§§ 86–87)<sup>9</sup>.

## 5. Johann Gottlieb Töllner (1724–1774)

Dieser Professor der Philosophie und Theologie in Frankfurt/Oder (ab 1756) ist neben Semler und Michaelis der bedeutendste Vertreter des theologischen Rationalismus, der Schritt um Schritt die Überzeugungen der primitiven Religion<sup>1</sup> zugunsten einer rein natürlichen aufgab<sup>2</sup>.

In Beantwortung der Frage, „was und wieviel aus der Lehre von der Erbsünde gehört in die Erkenntnis des gemeinen Christen?“<sup>3</sup> schildert er noch in vager Anlehnung an die Tradition die erbsündliche Verfassung als „Hang zur Gewissenlosigkeit“ und als Neigung „auch nach erlangter Erkenntnis von den göttlichen Gesetzen nicht nach Vor-

<sup>6</sup> Ebd. § 58: der Baum wirkte, als eine Art Aphrodisiakum, steigend und enthemmend auf die Sinnlichkeit im ganzen, die „Geschlechtlichkeit im besonderen“ (Aufbrechen der Scham).

<sup>7</sup> Ebd. § 42.

<sup>8</sup> Ebd. § 41. Michaelis wendet sich hier ausführlich gegen einige in der orthodoxen Theologie vorgefundenen Gründe: (1) daß Gott größere Rechte habe als die unter Menschen üblichen (Antwort: Gerechtigkeit werde dann aequivok); (2) daß Nachahmung Adams anrechenbare Billigung sei; (E) daß wir unter Adams Umständen auch gesündigt hätten; (4) daß die Seelen aller Menschen bereits in Adam und Eva (in Samentierchen) vorhanden und so an ihrer Sünde beteiligt gewesen seien →: eine Idee, die er „einigen Philosophen“ zuschreibt und aus der „Monaden-Lehre“ (S. 405) erklärt, und die Leibniz tatsächlich vorträgt.

<sup>9</sup> Vgl. zum ganzen auch die Besprechung der Schrift (von J. H. Gerstenberg), Eden . . . (F 1772) durch Michaelis: Orientalische u. exegetische Bibl., 3 Tl. Nr. 41 (F 1772) 134–154.

<sup>1</sup> Sein: System der dogmatischen Theologie, Bd. 1–2 (Nürnberg 1776), wohl von fremder Hand aus seinen frühen Schriften nach seinem Tode zusammengestellt, spiegelt noch deren Überzeugungen, die er später überholte.

<sup>2</sup> RE XIX 814–17 (Fronmüller-Wagemann).

<sup>3</sup> Vermischte Aufsätze, Bd. II/2 (F/Oder 1770) 34–46.

schrift derselben zu handeln, sondern sich . . . nach Gutdünken, und das ist, nach Lust, Ehre, oder Vortheil, zu bestimmen“<sup>4</sup>. Doch schon hier wiegt die Tendenz vor, daß Maß, wieviel ein Christ davon wissen sollte, auf das für das christliche Handeln Nötige herabzusetzen. Seine „Theologischen Untersuchungen“ (Riga 1772–74) geben dann seine entwickelte, definitive Meinung wieder. Aus Röm 5, 12–19 entnimmt er nicht eine (im hergebrachten Sinne als Schuld betrachtete) Erbsünde, sondern die Analogie zwischen dem Erfolg Adams (daß auch alle späteren sündigten) und dem Erfolg Christi (daß alle wieder gerecht und gut werden<sup>5</sup>). Daß sich von Adam her eine Neigung zum Bösen forterbe, ist unter den Theorien die wahrscheinlichste<sup>6</sup>; eine Glaubenslehre ist sie nicht<sup>7</sup>. Thematisch „von der Erbsünde“ handelnd<sup>8</sup>, versteht er das dem Menschen anhaftende Verderben als ungeordnete Selbstliebe, die sich darin äußert, daß er bloß die diesseitigen Güter liebt oder daß er sie stärker liebt als die künftigen; daß er von den diesseitigen Gütern die kleineren mehr liebt als die größeren; daß er von den kleineren wieder eher die bloß sinnlichen begehrt<sup>9</sup>. Diese Wesensverfassung aber bedarf zu ihrer Erklärung keiner Erbsünde, sie hängt mit unserer Natur zusammen: mit dem „natürlichen Übergewicht der Empfindungen über die Vorhersehungen: der Eindrücke vom gegenwärtigen über die Eindrücke vom zukünftigen“<sup>10</sup>. Dies Übergewicht erklärt sich wieder daraus, daß wir von den diesseitigen und kleineren Gütern eine anschauende Erkenntnis haben, von den jenseitigen und größeren aber nicht: „je anschauender und daher lebhafter und sinnlicher eine Erkenntnis ist, desto bewegender und stärker ist sie“<sup>11</sup>. Daß „der gewöhnliche Ekel an Gott und göttlichen Dingen von einer angeerbten Feindschaft gegen Gott“ sich herleite, sei nicht einzusehen<sup>12</sup>. Vor allem in den ersten Jahren ist das Vorwiegen der Sinnlichkeit unvermeidlich<sup>13</sup>. Daß die Sinnlichkeit der Vernunft folge, sei eine zu leistende Aufgabe, die Zeit, Erfahrung und Entwicklung brauche, nicht der Anfang der Natur<sup>14</sup>. Adam trat als Erwachsener ins Dasein; das ist der Grund, warum es bei ihm anders war<sup>15</sup>. Auf Gott falle wegen dieser Anlage der Natur mit dem Übergewicht der Sinnlichkeit kein Schatten. Diese Anlage sei weise. „Es ist eine Wohltat, daß die Eindrücke vom vergangenen und zukünftigen nicht stärker sind“ als vom Gegenwärtigen (dies wäre sonst erdrückt worden), desgleichen, daß „die Erfüllung sämtlicher Naturtriebe mit angenehmen Empfindungen begleitet ist“. Lust sei nicht schlecht, nur Wollust als deren Mißbrauch sei es<sup>16</sup>. Gott hätte entweder den Men-

<sup>4</sup> Ebd. 36.

<sup>5</sup> Theol. Unters., I/2, 58.

<sup>6</sup> Ebd. 98.

<sup>7</sup> Ebd. 104.

<sup>8</sup> Ebd. 105–159.

<sup>9</sup> Ebd. 112–13.

<sup>10</sup> Ebd. 113–15.

<sup>11</sup> Ebd. 116.

<sup>12</sup> Ebd. 117–18.

<sup>13</sup> Ebd. 119–20.

<sup>14</sup> Ebd. 120, 131–32.

<sup>15</sup> Ebd. 126.

<sup>16</sup> Ebd. 130.

schen ganz aus der Reihe der Geschöpfe weglassen, oder jedem einzelnen Menschen durch eine Kette von Wundern zu seiner Bestimmung führen müssen, wenn er das hätte verhindern wollen<sup>17</sup>.

Aber auch auf den Menschen falle kein Schatten. Diese Verfassung unserer Natur ist nicht etwas, das uns als Sünde zugerechnet würde; sie ist eine natürliche und damit auch eine angeerbte Schranke der Natur; sie ist ein Erbübel, Erbschwachheit, angeerbte Sündlichkeit, nur Sünde ist sie nicht<sup>18</sup>. Ja, „es empört, ich möchte fast sagen, den gesunden Menschenverstand, daß wir uns mit einer Sache gegen Gott verschulden wollen, die uns auf keine Weise zugerechnet werden kann<sup>19</sup>“. Übrigens sei diese Schranke wohl eine Folge, aber kein Teil der Natur, und zu allem noch eine überwindliche Schranke<sup>20</sup>. Summa summarum: Die Lehre von der Erbsünde hat in der Bibel keinen sicheren Grund, auch in Röm 5, 12 nicht<sup>21</sup>; zur Erklärung unserer Gebrechen ist sie überflüssig.

Ja, „die Güte der menschlichen Natur<sup>22</sup>“ wird für unseren Gewährsmann geradezu Gegenstand und Thema eines eigenen Plädoyers. Der Mensch liebt aus innerer Anlage (auch ohne einen unmittelbar auf ihn gerichteten Trieb) Gott als Vater, mit der Liebe des Wohlgefallens und der Dankbarkeit, wenn er ihn nur erkannt hat; es gibt keine „natürliche Feindschaft gegen Gott<sup>23</sup>“. „Die Natur des Menschen ist gut: und in allen Menschen so gut als sie nur seyn könnte, wenn sie auch von ganz unverderbten Eltern geboren würden. Das glaube ich klar zu sehen: und ich fordere einen jeden heraus, mir etwas zu zeigen, das doch noch natürlich in derselben seyn könnte: mir zu zeigen, wie natürlich mehr und bestimmter in derselben für die Tugend gesorgt seyn könnte, als wirklich gesorgt ist<sup>24</sup>.“ Zugegeben, daß es Böses in den Menschen gibt! Aber es ist nicht so groß und allgemein, als viele vorgeben. „Es ist unendlich mehr gutes als böses in der Welt: sowohl moralisches als physisches<sup>25</sup>.“ Nicht unsere natürlichen Triebe, sondern die unrichtigen Anwendungen derselben, sind an allem Bösen Schuld. „Der Trieb uns selbst zu lieben durfte so wenig schwächer seyn, als ganz weggelassen werden“, was auch für andere Triebe gilt<sup>26</sup>. „Ich traue dem Schöpfer meiner Natur zu, daß er in derselben sowol, wie im ganzen das gute und böse, das aus ihr herkommen würde, wol gegeneinander berechnet, und jenes überwiegend befunden hat<sup>27</sup>.“ Die guten Triebe sind „angeboren“, nicht „angeerbt“ oder „fortgepflanzt“. Die „Geschichte von der anfänglichen moralischen Güte, und der darauf erfolgten Verderbnis“ sei eine lehrreiche

<sup>17</sup> Ebd. 126–29, 132.

<sup>18</sup> Ebd. 124–25, 153–54.

<sup>19</sup> Ebd. 154.

<sup>20</sup> Ebd. 125–26.

<sup>21</sup> Ebd. 136–37.

<sup>22</sup> Theol. Unters., I/2, 159–200.

<sup>23</sup> Ebd. 186–87.

<sup>24</sup> Ebd. 187.

<sup>25</sup> Ebd. 188.

<sup>26</sup> Ebd. 190–91.

<sup>27</sup> Ebd. 191.

Geschichte, aber „kein Theil des theologischen Lehrbegriffs“, der zur Heiligung nötig wäre<sup>28</sup>. Ob die guten Triebe Folge des Wesens, oder Veranstaltungen des Schöpfers unserer Natur“ sind, ob sie am Ende auf die Selbsterhaltung sich rückführen lassen, darüber will er nicht philosophieren; in jedem Falle seien sie ein freies Geschenk Gottes<sup>29</sup>. Den gewöhnlichen Klagen über die verderbte Natur beistimmen, hieße gegen Gott sich schwer versündigen und sträflich undankbar sein<sup>30</sup>. Diese seine Sicht erleichtere auch die moralische Besserung der Natur. Unsere Natur brauche nicht, wie eine „verderbte Natur“, gleichsam durch ein Wunder verändert, sondern nur „zu ihrem Zweck gerichtet werden“; auch könnte die subtile, widersprüchliche, „bedenkliche Lehre“ von der „übernatürlichen Besserung“ entfallen: daß der Mensch nicht kann und doch soll<sup>31</sup>. Die Anrechnung von Adams Sünde wäre ebenso überflüssig: „kein Wort von einer der anstößigsten Theorien in dem theologischen Lehrgebäude<sup>32</sup>.“ In Summa (Töllner gibt es in Fettdruck als letztes Wort): „Alle Creatur Gottes ist gut<sup>33</sup>.“

Dem entspricht seine Polemik gegen die Rede „von den Überresten des göttlichen Ebenbildes<sup>34</sup>“, wie sie in der protestantischen Orthodoxie verstanden wurden. Er weist dieses Verständnis als unlogisch ab. Das Ebenbild Gottes bestand nach der Schrift in der wesentlichen Einrichtung des Menschen einschließlich seiner Herrschaft über die Erde; die moralische Ähnlichkeit mit Gott gehörte nicht dazu, denn sie konnte verlorengehen. Das Ebenbild Gottes aber konnte nicht verlorengehen, ohne daß wir aufhörten, Menschen zu sein<sup>35</sup>. Er nimmt mit der Tradition einmal an, die Ersteltern wären mit dem wirklichen Gebrauch ihrer Vernunft und Freiheit und so mit Weisheit und Tugend erschaffen worden, die ihm freilich eine Ähnlichkeit mit Gott gaben. Aber er leugnet, daß dieser (aktualistische) Teil der Erstausrüstung zur Fortpflanzung bestimmt war. Die Nachkommen sollten erst „nach und nach zum Gebrauche dieser Seelenvermögen gelangen“. „Weisheit und Tugend kann schlechterdings nicht fortgepflanzt werden<sup>36</sup>.“ Aber nicht nur moralisch gute Akte, auch Fertigkeiten dieser Art lehnte er als Teil der verliehenen, an alle weiterzugebende Gottebenbildlichkeit ab. Diese kommt damit auf „gewisse angeborene Triebe und Richtungen zum Guten“, mithin auf „Fähigkeiten“ zum Guten hinaus, die wirklich fortgepflanzt werden. „Also ist mit dem Falle (Adams für uns) nichts verloren<sup>37</sup>.“ Ja, nicht einmal für Adam selbst gingen diese Fähigkeiten verloren, wenn anders er seine Natur nicht verlieren sollte; es ist sogar wahrscheinlich, daß auch schon Adam keine besonderen Fertigkeiten zum Guten, son-

<sup>28</sup> Ebd. 192.

<sup>29</sup> Ebd. 193–95.

<sup>30</sup> Ebd. 196.

<sup>31</sup> Ebd. 198.

<sup>32</sup> Ebd. 197.

<sup>33</sup> Ebd. 200.

<sup>34</sup> Theol. Unters., II/1 (1774) 202–213.

<sup>35</sup> Ebd. 203–04.

<sup>36</sup> Ebd. 206–09.

<sup>37</sup> Ebd. 209–10.



dem eben nur diese natürlichen der selbsttätigen Entwicklung bedürftigen Fähigkeiten dazu als Erstausrüstung hatte<sup>38</sup>. „Es hat mir allezeit mehr Oratorie, als Wahrheit zu enthalten geschienen, wenn man von des Menschen ursprünglicher Würde und durch den Fall verlornen Hoheit und Glückseligkeit redet<sup>39</sup>.“ In Summa: Es ist keine Verschlimmerung der Menschennatur vor sich gegangen; wir haben nicht nur Reste des Ebenbildes, sondern dieses ungeschmälert<sup>40</sup>.

## 6. Karl Gottlieb Bretschneider (1776–1848)

Auch ohne Professur ist dieser Doktor der Theologie und theologische Schriftsteller als Zeugnis für den Rationalismus dieser Epoche aufschlußreich; brachte er es doch als Generalsuperintendent in Gotha (seit 1816) unter seinen Glaubensgenossen zu hohem Ansehen und Einfluß<sup>1</sup>. Er bekennt sich unumwunden zu der (durch Erfahrung ergänzten und gebildeten) Vernunft als der einzig entscheidenden Richtschnur der religiösen Erkenntnis; die Bibel sei unverkennbar als entscheidende Regel nicht geeignet. Die Offenbarung sei nichts als eine Entwicklung der Vernunft zur Erkenntnis religiöser *Ideen*<sup>2</sup>. Gn 2–3 will als ein orientalisches Lehrgedicht kein geschichtliches Faktum berichten, sondern eine religiöse Idee ausdrücken, und zwar eine durch das Christentum nun überholte *jüdische Idee*<sup>3</sup> (vom definitiven Tod aller im Hades). Der Tod habe im jüdischen und hellenischen Altertum als Übel gegolten (während das Christentum ihn als Wohltat werte). Auf diese Erklärung des Todes sei Gn 2–3 gerichtet, und Paulus habe in Röm 5, 12–19 diese Erzählung, wie die Parallelstelle 1 Kor 15, 21–22 zeige, bei den Judenchristen in Rom als argumentum ad hominem benützt, um die Bedeutung Christi als Überwinder des Todes zu *verdeutlichen*<sup>4</sup>. Von einer Verderbnis der menschlichen Natur und ihrer Fortpflanzung wisse die Bibel nichts<sup>5</sup>. Dies ist die *eine* (negative) Erkenntnisgrundlage zu einer Kritik der hergebrachten Kirchenlehre hinsichtlich Ur-

<sup>38</sup> Ebd. 210.

<sup>39</sup> Ebd. 212.

<sup>40</sup> Ebd. 211–12.

<sup>1</sup> Zu seiner Person: NDB II (1955) 603 (H. H. Schrey); ferner: Theologische Realenzyklopädie VII (B-NY 1981) 186 f. (E. Stöve). – Bibliographie: Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe (L 1804, <sup>3</sup>1825, <sup>4</sup>1841); ders.; Handbuch der Dogmatik der ev.-luth. Kirche (L 1814, <sup>2</sup>1823, <sup>3</sup>1828, <sup>4</sup>1838); ders., Über die Grundprinzipien der ev. Theologie (L 1832); ders., Die Grundlage des ev. Pietismus – oder die Lehren von Adams Fall, der Erbsünde und dem Opfer Christi. Nach Gründen der Heiligen Schrift geprüft, mit den Ansichten der christlichen Kirche der ersten drei Jahrhunderte verglichen und nach ihrem Gebrauch für die christliche Theologie beurteilt (L 1833); ders., Die religiöse Glaubenslehre nach der Vernunft und der Offenbarung für denkende Leser (Hl 1843); ders., Über die unbedingte Verpflichtung der ev. Geistlichen auf die Kirchenbekenntnisse (Je 1847).

<sup>2</sup> Die Grundlage des ev. Pietismus; §§ 46–47: 387–410.

<sup>3</sup> Ebd. § 45: 384 f.

<sup>4</sup> Ebd. 385; Gn 2–3 kann christlicher Dogmatik nicht zugrunde liegen: Handb. der ev. Kirche, II § 116: 754 f.

<sup>5</sup> Die Grundlage des Pietismus § 44: 378–384; ferner ebd. § 14: 170.

stand, Fall und Erbsünde, die er neu interpretiert. Die *andere* ist eine eigene Anthropologie<sup>6</sup>. Ihre (für unsere Frage wichtigen) Elemente sind das Zusammengehen von Sinnlichkeit und Vernunft in der Natur des Menschen, der freie Wille und das Gesetz der Entwicklung.

Der Sinnlichkeit wird Lust und Leidenschaft, der Vernunft Normbewußtsein (Moralität), Tugend, Begeisterung zugeordnet, dem Willen (der Selbstmacht und Freiheit) die Entscheidung zwischen beiden. Nach dem Gesetz der Entwicklung kennt die frühe Kindheit aus Mangel jeglichen Bewußtseins weder Sünde noch Tugend, die Jugend eine Herrschaft der sinnlichen Antriebe (Sünde), die erreichte Männlichkeit die (mögliche und gesollte) Herrschaft der Vernunft. In der Jugend ist die Tugend erst am Werden. Ihre Sünde ist (wegen des nicht hinterfragbaren Gesetzes der Entwicklung) von Gott, die spätere Sünde des Erwachsenen bei möglicher Herrschaft der Vernunft vom Menschen<sup>7</sup>. Hiernach interpretiert er Urstand und Fall. Der Urstand<sup>8</sup> ist nur durch Freiheit von der Sünde, nicht durch Unsterblichkeit des Leibes gekennzeichnet. Auch der sündlose Mensch wäre gestorben, doch zu höherem Leben, nicht zum Aufenthalt im (gottfernen) Hades. Er hatte die Bestimmung, die leiblichen und geistigen Kräfte und Anlagen seiner Natur auf das „Wahre, Gute und Schöne“ hin zu entwickeln, um so eines höheren und seligeren Daseins in einer „besseren Welt“ würdig und fähig zu werden<sup>9</sup>. Weder *justitia originalis* noch *imago Dei* sind passende Bezeichnungen. *Imago Dei* nicht, weil Gott keine diskursive Vernunft und kein *aequale temperamentum qualitatum corporis* hat. *Justitia originalis* nicht, weil diese (als ursprüngliche Fähigkeit zum Gehorsam gegen Gott) keine Leistung des Menschen, oder (als Erfolg der Selbsttätigkeit) nichts Ursprüngliches ist. Die Vernunft widerspricht sowohl der (kirchlichen Lehre von der) Unsterblichkeit der Erstmenschen wie einer ursprünglich habituellen Weisheit und Heiligkeit: der ersteren, weil Gott nicht durch Gnade eine natürliche Maßnahme (Sterblichkeit) aufhebt, den beiden letzteren, weil sie von der Kirche nicht bloß als Fähigkeiten, sondern als Fertigkeiten gedacht werden, solche aber Übung und Entwicklung voraussetzen. Was die Vernunft vom Urstand gelten läßt, ist dies: der Mensch als Geschöpf Gottes „mußte als das vollkommenste in seiner Art erschaffen“ werden, dem Leibe nach schön, gesund, von der Vernunft beherrschbar (*aequale temperamentum qualitatum corporis*), der Seele nach auf das vollkommenste geschickt zum Wahren, Guten und Schönen (als Anlage, Vermögen, Fähigkeit: *recta ratio, liberum arbitrium*<sup>10</sup>).

Hinsichtlich Fall und Erbsünde<sup>11</sup> kommt Bretschneiders oben skizzierte Anthropologie zum Tragen. Die „Erbsünde“ besteht in einer über die Zeit der Jugend in den Er-

<sup>6</sup> Nachfolgend resümiert aus: Handb. der Dogmatik der ev. Kirche, II § 120: 17–27.

<sup>7</sup> Ebd. 23–25.

<sup>8</sup> Handb. der Dogmatik der ev. Kirche, I §§ 115–116: 745–757.

<sup>9</sup> Ebd. § 116: 752 f.

<sup>10</sup> Ebd. § 117: 753–58. Man beachte Leibnizens Spurenelement: die Idee von der „vollkommensten“ Welt.

<sup>11</sup> Handb. der Dogmatik der ev. Kirche, II § 124–127: 47–88.

wachsenen hineindauernden (d. h. abnormen) Übermacht („Präpotenz“) der Sinnlichkeit über die Vernunft, in einer krankhaften Reizbarkeit der Sinnlichkeit und damit in einem Hang zum Bösen. Dieser Hang kann nicht das Ursprüngliche gewesen sein; er ist Depravation, Verdorbenheit. Denn wie die Tiere sich durch ihren Instinkt noch heute in ihrem Normalzustand befinden, so muß der Mensch durch Schöpfung sich anfänglich im Normalzustand des Erwachsenen, der Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, befunden haben. Daß das menschliche Geschlecht erst „im Ablauf der Jahrtausende allmählich zu dem Zustande, den die Vernunft allein für den Normalzustand anerkennen kann“, sich sollte aus tierischer Roheit und Sinnlichkeit entwickelt haben, reimt sich nicht mit unserem Gottesbegriff, und würde die Individuen der Vorzeit als Mittel zum Zweck zugunsten der späteren entwürdigt haben. Der jetzige Zustand ist nicht gleich durch die erste Tat Adams voll eingetreten, sondern ist durch Wiederholung sittlicher Vergehungen je länger desto ärger geworden. Daß er sich durch Zeugung fortpflanze, ist, wie die Erfahrung lehrt, ganz und gar nicht unwahrscheinlich. Auch ist das Übel allgemein.

Soweit entspricht die Kirchenlehre der Heiligen Schrift und der Vernunft. Nicht biblisch und nicht vernünftig ist der Gedanke, die erste Sünde Adams sei an diesem selbst (oder gar auch an den Nachkommen) mit dem Entzug der Gottebenbildlichkeit gestraft<sup>12</sup>, und der andere, die Sünde Adams sei (auf was für Titel auch immer) den Nachkommen *angerechnet worden*<sup>13</sup>; hierfür weist er namentlich die von Löwenhoeck (und Leibniz) vorgetragene Theorie der Samentierchen als Argument ab. Adam war nur der *erste* in der Reihe der Sünder: das ist alles; die Kinder werden nicht als Sünder geboren, sündigen aber später selbst. Er denkt: die Entartung sei nicht „ein intensiv und extensiv fest begrenztes Verderben“, keine „moralische Kategorie“ wie etwa Kausalität eine intellektuelle Kategorie ist. Sie geht nicht nur auf die erste, sondern auch auf die späteren Sünden zurück, ist nicht zu allen Zeiten gleich, kann sich vermehren oder vermindern, ist keine wesentliche, sondern zufällige Eigenschaft. Ob die Vernunft gleich blieb und die Sinnlichkeit stärker wurde, ob die Sinnlichkeit gleich blieb und die Vernunft schwächer wurde, ob beide sich nachteilig veränderten, ist als Erklärung für das Verderben gleichgültig. Gegen diese Beschreibung der Erbsünde im ganzen „wird weder die Vernunft noch die Erfahrung . . . etwas Entscheidendes einzuwenden haben“<sup>14</sup>.

Weil im Neuen Testament nicht begründet, müsse „anererbte Sünde und Sündenschuld“ sowie „Erbsünde“ aus dem Volksunterricht verschwinden; die übertriebene Vorstellung von der Größe des sittlichen Verderbens sei zu vermeiden; statt dessen sei

<sup>12</sup> Ebd. § 122: 35; dies sähe nach positiver Strafe aus; der Gedanke einer natürlichen Strafe durch „allmähigen Verlust“ im Maße der sich häufenden Sünden sei „vorzuziehen“.

<sup>13</sup> Röm 5, 12–19 gebe das nicht her: Grundlage des ev. Pietismus, § 14: 170 ff., und: Handb. der Dogmatik, II § 124: 47–58.

<sup>14</sup> Letztes Zitat ebd. § 127: 88; ebd. beschreibendes Resümee über die Erbsünde.

einzuschärfen, der Mensch kenne das göttliche Gesetz, er könne und solle es auch erfüllen. Andererseits solle man auch lehren: Keiner halte sich ganz von Sünde frei; durch die so verbreitete Sünde entstünden „im bürgerlichen und kirchlichen Leben . . . Hemmungen der sittlichen Entwicklung“, welche „die Herrschaft der Sünde unendlich befördere“<sup>15</sup>. Das erste verhüte trostlose Niedergeschlagenheit, das zweite lasse die Wohltat der Erlösung erkennen<sup>16</sup>.

## 7. Julius August Ludwig Wegscheider (1771–1849)

Dieser an Kant gebildete, seit 1810 in Halle Theologie lehrende Professor ist unter den Dogmatikern eines rationalistischen Aufklärungschristentums<sup>1</sup> der bekannteste. Er berichtet über den Urstand zunächst die biblisch-kirchliche Lehre sowie deren *Geschichte*<sup>2</sup>, um sie dann zu *kritisieren*<sup>3</sup>: Die Idee einer angeborenen Weisheit und Heiligkeit findet er widersprüchlich, durch Gn 2–3 nicht gestützt, durch die leichte Verführbarkeit widerlegt. Die natürliche Begrenztheit unserer irdischen Existenz dulde keine körperliche Unsterblichkeit. Gn 2–3 sei den Mythen vom vergangenen Goldenen Zeitalter ähnlich (und damit verdächtig). Die Gottebenbildlichkeit habe (nicht in jenen unglaublichen Gaben, sondern) nach Eph 4, 22–24, Kol 3, 9–10, 1 Petr 1, 15 in einer auch von uns zu leistenden Heiligkeit des Geistes bestanden; das stimme mit der höchsten Bestimmung des Menschen (Tugend, Wahrheit) und mit der gesunden Vernunft überein. So könne man das Bild Gottes in uns durch den Fall auch teilweise als verloren ansehen. Gottebenbildlichkeit ist keine Mitgift der Geburt, sondern Ergebnis von Anstrengung (*Homo Dei similis non nascitur, sed fit*<sup>4</sup>). Ähnlich gliedert er seine Gedanken über den Fall (dessen Bericht er in neutralen, die eigene Meinung verschleiern den Worten zitiert) und die Erbsünde. Nach der Übersicht über die biblisch-kirchliche Lehre<sup>5</sup> zeichnet er ihre Ideengeschichte<sup>6</sup>. Seine rationale Kritik geht dahin: Gn 2–3 sei ein Mythos, was neben den Anthropomorphismen und anderen Elementen (Wunderbäume, redende Schlange) aus den schweren, als Strafen dargestellten Übeln erhellte, die eher naturgegeben seien; hieraus sei nichts als Glaubenslehre zu folgern, was Gott und der moralischen Natur der Menschen widerstreite. Das *peccatum originis* und die Anrechnung der adamitischen Sünde widerstritten der göttlichen Güte, Weisheit und Gerechtigkeit; weder Jesus noch sonst ein biblischer Verfasser außer Paulus sprächen da-

<sup>15</sup> Über diese soziale Dimension der „Erbsünde“ vgl. mehr ebd. § 120: 26.

<sup>16</sup> Zu diesem pastoralen Gedanken: ebd. § 128: 108 f. – Seine: Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe (1804, <sup>3</sup>1825) zeichnet und kritisiert die Kirchenlehre im gleichen Sinne.

<sup>1</sup> RE XXI 34–37 (H. Hoffmann).

<sup>2</sup> *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (H <sup>7</sup>1833) §§ 98–99: 355–64.

<sup>3</sup> Ebd. § 100: 365.

<sup>4</sup> Vgl. auch ebd. § 113 (Prooemium) 405.

<sup>5</sup> Ebd. §§ 114–115: 408–418.

<sup>6</sup> Ebd. § 116: 418–424.

von; die menschliche Natur trage, laut Bibel, auch nach dem Falle noch Gottes Bild; sie habe (selbst bei den Heiden) noch große Kraft zum Guten; die Sünde erkläre sich aus der Freiheit des Menschen und werde nur dem Täter selbst, nicht seinen Nachkommen, angerechnet. Mit wachsender Vernunft wisse jeder, was recht ist; Begierden seien nicht in sich, sondern nur durch den Willen des Menschen böse; auch sei es nicht an dem, daß die Verderbnis immer und überall jedweden Menschen zu allem nur denkbaren Bösen treibe. Schon hier läßt er erkennen, daß angefangen von Zwingli und dem Tridentinum, dann den Sozianern und Arminianern christliche Lehrer die alte harte Lehre erweicht und die gelehrtesten Theologen der (neueren) evangelischen Kirche aus exegetischen wie philosophischen Gründen insonderheit die allzu schreckliche (*atrociore*) Idee der Anrechnung abgelehnt hätten<sup>7</sup>.

Christen, die sich den Regungen der Sinnlichkeit widersetzen, sind von aller Verdammnis frei; die Verderbnis habe ihre nächste Wurzel in der Schwäche der Vernunft, der Macht der Sinnlichkeit, der Endlichkeit (Begrenztheit) unserer Natur, die nur in dem Maße anrechenbar sei, als der einzelne sich von ihr freizumachen die Möglichkeit habe; auch das Milieu (Erziehung, Beispiel, Gewohnheiten, das Leben der Gesellschaft) sei Grund der Verderbnis; je mehr die rechte Vernunft an deren Besserung arbeite, desto mehr werde die verhängnisvoll lähmende Vorstellung (*commentum*) von der Erbsünde auf die der Natur entsprechenden Punkte zurückgeführt<sup>8</sup>. Bibel und Vernunft widersprächen der kirchlichen Lehre, die man zu Unrecht bisher großsprecherisch als eine ganz sichere Burg der Orthodoxie gerühmt habe; aus der mythischen Erzählung Gn 3 ließe sich nur entnehmen: die Ersteltern hätten aus Sinnlichkeit, aus der noch heute jede Sünde erwächst, mit der Sünde den Anfang gemacht; Gott ließ dies zu, um die menschliche Freiheit zu wahren; das schlechte Gewissen habe daraufhin die Übel des Lebens als Strafe gedeutet. „Erbsünde“ sei eine wenig geeignete, ja irreführende Vokabel; sie bestehe in der Neigung, das Sinnenhafte unter Hintansetzung moralischer Rücksichten zu erstreben, oder in der Schwäche des Willens zum Guten, oder in der Neigung zum Bösen, gegen die der Mensch in allmählicher Entwicklung die Tugend erreichen solle und könne. Die Lehre von der Anrechnung der adamitischen Sünde habe Paulus in Anpassung an die jüdischen Anschauungen (und *argumentandi causa*) eingeflochten und müssen nach seiner (wie der Schrift überhaupt) ethischen Anschauung gefaßt werden. Man dürfe die „Erbsünde“ nicht als Entschuldigung mißbrauchen, mit Berufung auf sie die Schändlichkeit des Bösen nicht verkleinern, die moralische Kraft des Menschen nicht herabsetzen<sup>9</sup>.

(Wird fortgesetzt)

<sup>7</sup> Ebd. § 116: 419.

<sup>8</sup> Ebd. § 117 (Epicrisis): 425–28.

<sup>9</sup> Ebd. § 118 (Conclusio): 428–29.



# Gott erfahren

## Der Beitrag Gabriel Marcells zur Gottesfrage

### 0. Einführung

Wer sich mit den Gedanken des 1973 verstorbenen französischen Philosophen Gabriel Marcel über die Frage nach Gott beschäftigt, der stellt alsbald fest, daß es sich in der gegenwärtigen Situation sowohl der Philosophie als auch der Theologie keineswegs um ein Thema brennender Aktualität handelt. In dem Werk H. Kungs „Existiert Gott?“ z. B. wird Marcel auf 767 Seiten viermal genannt, jedoch nicht als Beitrag zur Frage nach einem Zugangsweg zur Erfahrung der Existenz Gottes, sondern als ein Vertreter der Existenzphilosophie unter vielen, als Gegner eines hoffnungslosen Existenzialismus, als ein Vertreter der am Du orientierten Denker<sup>2</sup>. Marcells Gedanken werden weder positiv noch negativ aufgegriffen. Die Nennung des Namens ist mehr ausschmückend – einer unter vielen, nicht sehr bedeutend. In der Tat gibt es wenige Untersuchungen, die sich mit Marcells Beitrag zur Gottesfrage beschäftigen<sup>3</sup>. Die Gründe dazu sind vielfältig: Die Gottesfrage wird bei ihm nicht thematisiert, andere Themen wie Treue, Hoffnung, Liebe stehen im Vordergrund. Dazu kommt, daß Marcel scheinbar die Frage nach Gott in einem völlig anderen Kontext angeht, als es in der heutigen Situation als geboten erscheint. Die Einbettung der Gottesfrage in einen gesellschaftlichen Kontext ist Marcel scheinbar ganz fremd.

Folgende Werke G. Marcells werden benutzt (in Klammern Ersterscheinungsjahr und Siglen): *Journal métaphysique* 1914–1923 (1927), Paris 1968 (JM); *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique* (1933), Louvain-Paris 1949 (PA); *Etre et Avoir*, Paris 1935 (EA); *De Refus à l'Invocation*, Paris 1940 (RI); *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris 1944 (HV); *Le Mystère de l'Etre I. Réflexion et mystère, II. Foi et réalité*, Paris 1951 (ME I, II); *Les Hommes contre l'Humain*, Paris 1951 (HCH); *Le déclin de la sagesse* (1954). *Le crépuscule du sens commun* (1958), übers. von H. P. Schaad mit einem Geleitwort zur deutschen Ausgabe von G. Marcel: *Der Untergang der Weisheit und die Verfinsterung des Verstandes*, Heidelberg 1960 (UW); *L'Homme problématique* (1955), übers. von H. P. Schaad mit einer Einführung von M. Müller: *Der Mensch als Problem*, Frankfurt 1957 (MP); *Présence et Immortalité* (enthält *Journal métaphysique* 1938–1943 und einen Essay von 1951), Paris 1959 (PI); *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*. Vorträge in Deutschland, hrsg. von W. Ruf, Frankfurt 1964 (WG); *Pour une Sagesse tragique et son au-delà*, Paris 1968 (ST).

<sup>1</sup> H. KUNG, *Existiert Gott?*, München 1978.

<sup>2</sup> A. a. O. 479, 500, 507, 526; Literatur: 820, 821. In W. Weischedels *Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus* fällt der Name Marcel überhaupt nicht. (Der Gott der Philosophen, Bd. I + II, Darmstadt 1971 und 1972.) Nach H. Ogiermann „Es ist ein Gott“, München 1981, 75–76, schwindet Marcells Einfluß zusehends.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. H. OGIERMANN, *Gottes Existenz im Denken Gabriel Marcells*; *Scholastik* 29 (1954), 174–209; Ch. WIDMER, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Paris 1972.

Die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland hat am 22. November 1975 ein Dokument mit dem Titel „Unsere Hoffnung“ verabschiedet, dessen Verfasser der Münsteraner Fundamentaltheologe J. B. Metz ist<sup>4</sup>. Darin wird vom „Gott der Hoffnung“ geredet unter anderem im Blick auf die Herausforderung des christlichen Glaubens durch die Religionskritik der Neuzeit. Es handelt sich nicht bloß um eine Antwort auf die Infragestellung von Religion und Glaube. Vielmehr wird anders als in früheren Apologetiken die Religionskritik provozierend auf ihren Beitrag zur Sicherung des Humanum, zur Verwirklichung von Identität und Solidarität in unserer gegenwärtigen Gesellschaft befragt. Auf diese Weise soll die „Sprengkraft gelebter Hoffnung“<sup>5</sup> und die „rettende Kraft der Gottesbotschaft“<sup>6</sup> sichtbar gemacht werden. J. B. Metz drückt diesen Sachverhalt so aus: „Die Frage nach dem solidarischen Subjektseinkönnen der Menschen und die Frage nach dem religiösen Subjekt führen zusammen. Mehr als je sind die identitätsrettenden Reserven der Religion gefragt. Diese Reserven an Widerstand gegen Apathie und subjektloses, kollektivistisch verzerrtes Leben sind offensichtlich nicht unbegrenzt.“<sup>7</sup> „In dieser Situation“<sup>8</sup> redet scheinbar Marcel ganz anders von Gott. Ist er also unmodern, besser zu verschweigen, da die Rede von Gott – wenn „Unsere Hoffnung“ recht hat – ohne Blick auf den gesellschaftlichen Kontext ins Leere fällt?

Das erste vatikanische Konzil hat die Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis Gottes mit dem Licht der natürlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen definiert<sup>9</sup>. Beachtenswert ist dabei die Rolle der Erfahrung eines dem Menschen Fremden, das auf ihn zukommt. Das in der Erfahrung Gegebene wird transzendiert mit Hilfe der Reflexion der natürlichen Vernunft. G. Hasenbüttl sagt: „Die menschliche Erfahrung ist so reich, daß ich im Vollzug selbst, der sich auf andere bezieht . . ., zu einer Erfahrung gelangen kann . . ., in der ich sinnvoll von Gott sprechen kann“<sup>10</sup>. Der Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung“ versucht dies, indem er den Unterschied zwischen Bedürfnis und Sehnsucht des Menschen anspricht. Das Wort Bedürfnis meint ein Verlangen, das auf den Besitz gewünschter Güter hin ausgerichtet ist und das auch tatsächlich im Rahmen der vorgegebenen Möglichkeiten erfüllt werden kann. Wo nur Bedürfnisse und ihre Befriedigung gefragt sind, wird – wie „Unsere Hoffnung“ etwas poetisch sagt – das Bild des Men-

<sup>4</sup> Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. I, Freiburg 1976, 84–111 (abgekürzt als UH).

<sup>5</sup> Vgl. UH I, 1 und II, 2

<sup>6</sup> J. B. METZ–B. SAUERMOST, *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*: D. EMEIS/B. SAUERMOST (Hrsg.), Synode – Ende oder Anfang?, Düsseldorf 1976, 53–75, 60.

<sup>7</sup> J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 69.

<sup>8</sup> Diese Formulierung entstammt UH I, 3

<sup>9</sup> DS 3004

<sup>10</sup> G. HASENBÜTTL, *Kritische Dogmatik*, Graz–Wien–Köln 1979, 120. Der hier angesprochene Erfahrungsbegriff ist nicht in empiristischem Sinn zu deuten. Die Überwindung des Empirismus verdankt Marcel H. Bergson, dessen Schüler er zeitweise war. Deshalb kann man Marcel mit Recht spiritueller Empirist nennen (vgl. J. DE SOUSA TEIXEIRA, *A apologética filosófica de Gabriel Marcel*: Didaskalia 8 (1978) 55–88, 55).

schen „geheimnisleer“; es ist letztlich ein eindimensionales Verständnis vom Menschen, das die Tiefe menschlicher Existenz negiert<sup>11</sup>. Demgegenüber argumentiert „Unsere Hoffnung“ in gesellschaftskritischer Absicht, die heutige Gesellschaft müsse, damit ein Resonanzboden für die Gottesbotschaft vorhanden sei, so strukturiert sein, daß dem Menschen über alle seine durchaus legitimen Bedürfnisse hinweg bewußt wird, daß in ihm mehr ist, das, was „Unsere Hoffnung“ im Anschluß an den späten M. Horkheimer<sup>12</sup> „Sehnsucht“ nennt: Der Mensch ist ein Wesen, das von seiner Seinsverfassung her alle aktuellen Bedürfnisse und deren Befriedigungen transzendiert. Utopische Sinn- und Lebensentwürfe für Mensch und Gesellschaft sind Indizien für diese Sehnsucht. Sie allein kann die Leidenschaft des Menschen für utopisches Denken verständlich machen. „Unsere Hoffnung“ argumentiert: Nur wo der Mensch Sinn hat für seine Sehnsucht, nur dort hat auch Gott Platz. In einer reinen Bedürfniswelt wird er zum Lückenbüßer für die Enttäuschungen und entweder mit der Bedürfnisbefriedigung überflüssig oder – weil die Bedürfnisse bleiben – als ungeeignet beiseite gelegt. „Unsere Hoffnung“ zeigt diesen Hintergrund für die Gottesbotschaft auf. Dabei stellt sich eine erstaunliche Gemeinsamkeit mit dem Denken Marcells ein: Bedürfnis und Sehnsucht erinnern an dessen Unterscheidung von Haben und Sein, die Rede vom geheimnisleeren Bild des Menschen an die Unterscheidung Problem und Geheimnis, das solidarische Subjektseinkönnen aller Menschen als Weg zum religiösen Subjektsein erinnert an Marcells Gedanken über die Intersubjektivität.

So soll nun hier ein von Marcel inspirierter Versuch vorgelegt werden, der einen Beitrag dazu leisten möchte, wie der transzendierende Übergang von Bedürfnis zur Sehnsucht, vom Haben zum Sein geschehen kann. Zugleich weist der Versuch dem Übergang einen „Ort“ zu: Es ist der Bereich der Ich-Du-Beziehung, in Marcells Worten: die Intersubjektivität. Es handelt sich hier nicht darum, alles darzulegen, was Marcel zur Gottesfrage sagt, insbesondere soll seine Ablehnung von Gottesbeweisen nicht thematisiert werden<sup>13</sup>. Nur ein Teilaspekt steht zur Diskussion an: Welchen Beitrag leistet Marcel im Kontext heutiger katholischer Theologie, die einen Resonanzboden für die christliche Botschaft von Gott sucht? Formalobjekt ist nicht die Frage „Existiert Gott?“, sondern „Gibt es etwas im Menschen, das ihn drängt, Gott zu erfahren? Wie und wo stellt sich diese Aufgabe?“

In einem ersten Teil der nun folgenden Überlegungen sollen Haben und Sein als Wurzel von Bedürfnis und Sehnsucht aufgewiesen, in einem zweiten Teil die Angewie-

<sup>11</sup> Vgl. UH I, 1.

<sup>12</sup> M. HORKHEIMER, Die Sehnsucht nach dem ganz anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumniör, Hamburg 1970. M. Horkheimer spricht von der Sehnsucht nach vollendeter Gerechtigkeit (vgl. a. a. O. 69). Siehe auch ders., Die Funktion der Theologie in der Gesellschaft. Ein Interview: P. NEUENZIT (Hrsg.), Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft, München 1969, 222–230.

<sup>13</sup> Vgl. dazu H. OGIERMANN, a. a. O. 179–180.

senheit und Verwiesenheit des Menschen auf ein Du, also seine fundamentale Relationalität als Ort der Aufgabe, Gott zu erfahren, gezeigt und in einem dritten Teil die konkrete Annäherung an das Absolute in der Hoffnung als Antrieb, Gott zu erfahren, dargestellt werden. In einem Schlußabschnitt ist über den Ertrag dieser Überlegungen zu reflektieren.

## 1. Haben und Sein als Wurzel von Bedürfnis und Sehnsucht

### 1.1 Die Ordnung des Habens

Die Unterscheidung von Haben und Sein ist ein so wesentlicher Gedanke, ohne dessen Kenntnis sich Marcells Denken dem Verständnis verschließt, M. Müller nennt ihn den für Marcells Denken aufschlußreichsten<sup>14</sup>. Allerdings ist Marcel nicht der einzige, der diese Unterscheidung kennt. Vielleicht ist sie sogar durch das Werk E. Fromms „Haben oder Sein“<sup>15</sup> bekannter geworden. Aber die Verwendung der Begriffe und ihr Bedeutungsgehalt sind bei beiden verschieden. Für E. Fromm sind Haben und Sein rein charakterologische Begriffe: Jedes menschliche Denken, Fühlen und Handeln geschieht entweder im Modus des Habens oder des Seins. Diese Alternative ist für E. Fromm ein Schlüssel zum Verständnis menschlicher Wirklichkeit überhaupt<sup>16</sup>. Für Marcel sind Haben und Sein keine charakterologischen Begriffe. Eine Gemeinsamkeit mit E. Fromm kann man höchstens darin erblicken, daß es sich um zwei verschiedene Grundorientierungen handelt.

In seinem „Journal métaphysique“ weist Marcel darauf hin, daß es wesentlich sei, zu unterscheiden zwischen dem, was ich habe, und dem, was ich bin<sup>17</sup>. 1933 trug Marcel in Lyon seinen „Entwurf einer Phänomenologie des Habens“<sup>18</sup> vor. Die Verwendung des Begriffs Phänomenologie zeigt, daß es ihm im Sinn der phänomenologischen Epoché darauf ankommt, das Nichtpsychologische, die Denkinhalte, genau hervorzuheben, die dann der Reflexion zu unterziehen sind<sup>19</sup>.

Mit dieser Methode untersucht Marcel das, was er Haben nennt: Ein habendes Qui hat ein gehabtes Quid. Diese Aussage hat nur Sinn in einer Ordnung, in der es ein Innen

<sup>14</sup> M. MÜLLER, Zur Einführung: MP 7–13, 13.

<sup>15</sup> E. FROMM, To Have or to Be, New York 1976. Vgl. auch G. GARCIA ABRIL, Erich Fromm y Gabriel Marcel. La esperanza frustrada y la esperanza absoluta: Estudio Agustiniiano 9 (1974), 215–246.

<sup>16</sup> Vgl. R. FUNK, Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik, Stuttgart 1978, 309–344.

<sup>17</sup> Vgl. JM 173, 218, 223, 30.

<sup>18</sup> Jetzt in EA.

<sup>19</sup> EA 229. Vgl. auch H. SPIEGELBERG, The Phenomenology. A historical introduction, Bd. II „Gabriel Marcel as a phenomenologist“ 421–444. In EA 278 nennt Marcel die deutschen Phänomenologen die „deutschen Theoretiker der Intentionalität“.

und ein Außen, Subjekt und Objekt gibt: Was das Ich hat, fügt sich ihm zu. Dies gilt nicht nur in diesem Fall des possessiven Habens, sondern auch im Fall des implizierenden Habens: Ein Geheimnis kann das Ich nur haben, weil es das Geheimnis auch offenbaren kann<sup>20</sup>. Damit ist auch die Spannung des Habens angedeutet: Das Gehabte kann wieder entgleiten. Zum Haben gesellt sich die Angst und in eins mit ihr die Begierde. Zwischen Angst und Begierde besteht eine „absolute Symmetrie“<sup>21</sup>. Von dieser kurzen Überlegung finden wir den ersten Zugang zu dem, was „Unsere Hoffnung“ Bedürfnis nennt: Der reine Bedürfnismensch ist der Mensch des Habens, des Habenwollens, der seinen Besitz ängstlich behütet. Die Phänomenologie des Habens macht deutlich, daß das Ich im Habenwollen einen bequemen Weg geht, den es dem schwierigen Weg der Selbstfindung in der ungeschiedenen Einheit des Seins als Mitsein vorzieht. Die größte Perversion beim Haben zeigt sich deshalb auch im Habenwollen eines anderen Menschen, der nur noch der Bedürfnisbefriedigung dient. Im Menschen liegt – so glaubt Marcel phänomenologisch herausarbeiten zu können – die Tendenz, über andere Menschen herrschen und bestimmen zu wollen, so wie man über Objekte herrschen kann. Haben hat zugleich die Tendenz des Sichabsetzens vom andern: Ich habe – du nicht. Das ist die Tendenz zur Autonomie, die zur Beherrschung und Verwaltung anderer führt. Die Lösung liegt allerdings auch nicht in der Heteronomie. Auto- und Heteronomie sind Spielarten des Habens, zeigen die gleiche Entfremdung vom Sein. Statt haben wollen muß der Mensch sein können. Der Weg dazu besteht allerdings nicht in der Vernichtung des Habens überhaupt. Marcel ist nicht so unrealistisch, daß er fordert, der Mensch dürfe nichts haben, so wie ja auch „Unsere Hoffnung“ nicht sagt, der Mensch dürfe kein Bedürfnis haben. Was aber gefordert ist, ist ein Transzendieren der Ordnung des Habens. Das geschieht für Marcel in der Liebe. Sie ist Sieg über das Haben, weil sie Mitsein ist; sie ist Sieg über Angst, Begierde und Wunsch, weil sie Sein ist. Liebe bricht den Menschen auf zum anderen und verhindert so den reinen Bedürfnismenschen.

Was Marcel in „Etre et Avoir“ Haben nennt, kommt noch unter einem anderen Namen zur Sprache in „Position et Approches concrètes du Mystère ontologique“: Haben ist auch ein Haben zu etwas, hat also eine Funktion. Das Ich erscheint in der bloßen Ordnung des Habens als Bündel von Funktionen als Verbraucher, als Produzent, als Staatsbürger und anderes mehr. Zweckbestimmungen und deren Kontrolle zwingen das Ich ein<sup>22</sup>. In diesem Werk finden wir die ersten Ansätze zur Gesellschaftskritik bei Marcel, ein Zug seines Denkens, der vielfach zu wenig beachtet wird<sup>23</sup>. Auch hier trifft

<sup>20</sup> Vgl. EA 232, 234.

<sup>21</sup> EA 236. Bei aller Hochschätzung findet Marcel bei J. G. Fichte ein Umgetriebensein von der Angst des Habenwollens.

<sup>22</sup> Vgl. PA 46.

<sup>23</sup> Hier ist eine Parallele zu beobachten zu K. Jaspers, der als Philosoph der Existenz am Ende seines Lebens sehr stark gesellschaftspolitische Kritik übte. Vgl. dazu H. PFEIFFER, Gotteserfahrung und Glaube, Trier 1975, 21–22. G. Marcel mag zu seiner Kritik an der Gesellschaft gedrängt gewesen sein durch die Äußerungen J. P. Sartres, durch die Zunahme des Einflusses marxistischer,



sich Marcel überraschend mit den Intentionen des Synodendokuments „Unsere Hoffnung“. Sachlich bleibt auch hier die Alternative Sein-Haben das Grundmuster: Die Technik wird gesehen als zur Ordnung des Habens gehörig. Der Mensch ist hier nur Funktionsaggregat<sup>24</sup>. Viele heutige Siedlungen sind trostlos, weil alles funktionalisiert ist, infolgedessen hohl und leer<sup>25</sup>. Eine Reflexion über die „Hypertrophie des Funktionellen in der heutigen Welt“ ist dringend notwendig. Nur jenseits der „Welt des ausgefüllten Fragebogens“<sup>26</sup> ist das Sein zu finden.

## 1.2 Reflexion als Transzendieren der Ordnung des Habens

Im Grunde wiederholt sich bei Marcel immer wieder der gleiche Gedanke: Das wirkliche Sein wird gefunden im Transzendieren der alles beherrschenden Kategorie des Habens. Das oben angeführte Zitat Marcells zeigt den Weg auf: Er heißt Reflexion. Das kann in seiner Bedeutung nicht genügend herausgehoben werden. Marcells Denken will nicht an Gefühle appellieren, wiewohl seine unsystematischen Gedankengänge einen entsprechenden Verdacht leicht aufkommen lassen. „Mein Werk“ – so sagt der Autor selbst – „hat bei Menschen, die es nur zum Teil studiert oder, was noch schlimmer ist, mit einer gewissen philosophischen Voreingenommenheit gelesen haben, zu mancherlei Mißverständnissen geführt. Einer der schwerwiegendsten Irrtümer ist es, meine Philosophie im irrationalistischen Sinn zu interpretieren“<sup>27</sup>. An anderer Stelle heißt es: „Ich bestehe auf dem Reflexionscharakter meines Denkens“<sup>28</sup>.

Die philosophische Methode ist ihm „reflexiv par excellence“<sup>29</sup>. Reflexion darf aber nicht verstanden werden als Gegensatz zum Leben. Sie ist eine Weise des Lebens selbst<sup>30</sup>. Allerdings gilt das nur für das, was Marcel „réflexion seconde“, zweite Reflexion, nennt. Im Gegensatz dazu ist die erste Reflexion die Denkweise von Wissenschaft, Technik und rationalistischer Philosophie. Diese hat zwar ihren eigenständigen Wert, indem sie allgemeine Wesens- und Sachstrukturen aufdeckt<sup>31</sup>. Aber sie verbleibt nur in

aber auch neopositivistischer Tendenzen, wohl ebenso auch durch gewisse Seiten des evolutionär-eschatologischen Entwurfs P. Teilhard de Chardins. (vgl. V. BERNING, Das Wagnis der Treue, Gabriel Marcells Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen, Freiburg-München 1973, 287). Werke, in denen diese Kritik deutlich wird, sind HCH, MP und UW.

<sup>24</sup> MP 147.

<sup>25</sup> Sie sind weit entfernt, „civitates“ im althergebrachten Sinn zu sein. (a. a. O.) Diese Bemerkung läßt erkennen, daß Marcells Gesellschaftskritik eher Kulturkritik im traditionellen Sinn darstellt und nicht mit der von einer „politischen Theologie“ geforderten Kritik zusammenfällt.

<sup>26</sup> MP 149.

<sup>27</sup> UW 5 (aus dem Geleitwort G. Marcells zur Übersetzung).

<sup>28</sup> WG 66.

<sup>29</sup> PI 20. Nach eigenem Bekunden unterscheidet sich Marcel von H. Bergson durch die Reflexion (a. a. O.).

<sup>30</sup> ME I 97.

<sup>31</sup> Vgl. EA 41.

der Ordnung des Habens. Ihre Ergebnisse haben für das Denken in der zweiten Reflexion andererseits Dienstleistungscharakter. Anders formuliert: Die zweite Reflexion ist gebunden an die erste und ihre Ergebnisse, transzendiert sie aber zum Sein. Hier ist spürbar die nahe Verwandtschaft von Liebe und zweiter Reflexion. So überrascht es nicht, wenn Marcel die zweite Reflexion Sammlung nennt: Sie führt die durch die objektivierende erste Reflexion „zerbrochene Welt“ („Le monde cassé“ – Titel eines Bühnenwerks von Marcel)<sup>32</sup> zusammen in der Tiefe des Seins. Die erste Reflexion ist gedachtes Denken (*pensée pensée*), die zweite denkendes Denken (*pensée pensante*)<sup>33</sup>. Zur Verdeutlichung verwendet Marcel auch deutsche Worte: Die zweite Reflexion ist „*penser à*“, im Deutschen an-denken, Andacht<sup>34</sup>. Allein die An-dacht vermacht die intellektuelle Korruption einer sich allein als richtig verstehenden „*réflexion primaire*“ zu beenden<sup>35</sup>.

Der Unterschied der beiden Reflexionsweisen wird noch einmal thematisch, wenn Marcel den Inhalt des Denkens analysiert. Die erste Reflexion hat als Inhalt Probleme. Es gibt Probleme ohne Zahl. Das Problem ist auf der gleichen Ebene anzusiedeln wie – in der Sprache von „Unsere Hoffnung“ – der Inhalt eines Bedürfnisses. Jedes Problem gebiert gerade in seiner Lösung ein neues, so wie jede Bedürfnisbefriedigung zu neuen Bedürfnissen führt. Eine endgültige Lösung kann nur im Transzendieren der Ordnung der Probleme gefunden werden. Das ist die Leistung der zweiten Reflexion. Sie führt ins Metaproblematische, ins Mysterium. Es ist Ugrund und Mitte menschlichen Seins. Es ist das Sein selbst, dessen Gegenwart in der Sammlung phänomenologisch erfahrbar wird. Allerdings darf Mysterium nicht mit Unerkennbarem verwechselt werden. Das Unerkennbare ist nur ein Grenzfall des Problematischen<sup>36</sup>. Am Mysterium gewinnt man in der Sammlung Anteil. Die Sehnsucht des Menschen geht auf das Geheimnis des Seins, das darauf wartet, vom Menschen begrüßt zu werden<sup>37</sup>.

## 2. Intersubjektivität als Ort der Aufgabe, Gott zu erfahren

In seiner kritischen Dogmatik nennt G. Hasenhüttl einige der Ansätze heutiger Versuche über Gott zu reden, darunter den Ansatz der fundamentalen Relationalität des Menschen auf andere Menschen: Die Gotteserfahrung gibt dem Menschen die Mög-

<sup>32</sup> Paris 1933. Zusammen mit diesem Schauspiel erschien ursprünglich in einem Anhang die Abhandlung PA.

<sup>33</sup> Dabei ist Marcel inspiriert von M. Blondels Unterscheidung „*volonté voulante*“ und „*volonté voulue*“.

<sup>34</sup> EA 41

<sup>35</sup> EA 170. Die Grundelemente zu dieser Unterscheidung fand Marcel bei dem von Hegel und Schelling beeinflussten englischen Idealisten F. H. Bradley, der vom „Fühlen“ das „Begriffsdenken“ abhob. Auch der Nordamerikaner William E. Hocking hat Marcel in diesem Sinn geprägt.

<sup>36</sup> A. a. O.

<sup>37</sup> Vgl. HV 40.

lichkeit, in den gebrochenen Beziehungen menschlicher Personen absolute Beziehung zu erfahren<sup>38</sup>. Marceles Denken fügt sich diesem Ansatz ein mit dem Unterschied, daß er nicht gebrochene personale Beziehungen, sondern gelungene Beziehungen analysiert. Die der Subjektivität gegebene, von Objektivität verschiedene Dimension läßt Marcel mit dem Aufweis des den im Haben implizierten Subjekt-Objekt-Gegensatz überschreitenden Bezugs zwischen zwei Subjekten sichtbar werden. Diese Relation ist für Marcel weder subjektiv noch objektiv, sondern „intersubjektiv“<sup>39</sup>. Die Intersubjektivität ist, wie Marcel selbst ausführt, in letzter Analyse nichts anderes als die Liebe selbst<sup>40</sup>. Durch die Intersubjektivität wird das Ich aus seiner Subjektivität befreit, ohne sich in die Objektivität des Habens zu verlieren. Es geht den Weg in die Ordnung des Seins, für den die zweite Reflexion der Sammlung eine Bresche in die Objektivität geschlagen hat. Es ist, indem es mit dem Du ist.

Die intersubjektive Liebe ist, wie oben bereits gesagt, Transzendieren von Auto- und Heteronomie, weil sie Mitsein ist und kein Habenwollen. Als Nichtautonomie ist sie Geschenk der Freiheit des Ich selbst<sup>41</sup>. In der gelebten Liebe wird die große Schwäche Kants und seiner Nachfolger deutlich: Nur im freien Verzicht auf Autonomie gelingt die Selbstfindung mit den anderen Menschen<sup>42</sup>. Marcel analysiert eine Reihe von interpersonalen Beziehungen, um aufzuzeigen, daß das Ich immer schon verwiesenes Ich ist, daß es nicht verschlossen sein darf, sondern sich öffnen muß. Eine Mutter, der ihr Kind freudestrahlend eine Blume zeigt, die es selbst gepflückt hat, verhilft dem Kind als Adressatin seiner Freude zur Icherfahrung: Ich war es, nicht jemand anders<sup>43</sup>. Das Ich bedarf zur Selbstfindung der Resonanz des anderen. Wenn das Ich seine Realität auf sein Ichbewußtsein allein stützt, ist keine zufriedenstellende Lösung der Frage nach den anderen, auf die das Ich doch immer wieder sich verwiesen weiß, möglich. Das ist nach Marcel der Grundirrtum des Kartesianismus: Die Philosophie des „cogito ergo sum“ ist eine Denkweise, die das Ich in sich selbst einsperrt und wirkliche Gemeinschaft unmöglich macht<sup>44</sup>. Der Mensch ist In-der-Welt-sein, aber als Mitsein<sup>45</sup>. Marcel sagt: „Etwas Mächtiges und Geheimnisvolles versichert mir, daß, wenn die anderen nicht sind, ich auch nicht mehr bin . . . wenn die anderen mir entweichen, entwische ich mir selbst, denn meine Substanz ist aus ihnen gemacht“<sup>46</sup>. Dieser relationale Grundzug

<sup>38</sup> Kritische Dogmatik, 133; vgl. auch 131–133.

<sup>39</sup> Nach Marcel hat H. Bergson einen Ansatz entwickelt, der letzten Endes zur Entfaltung des Gedankens der Intersubjektivität hätte führen können, aber H. Bergson hat die Bedeutung seiner Unterscheidung „entre l'ouvert et le clos“ in „Deux Sources de la Morale et de la Religion“ nicht erkannt. (PI 188).

<sup>40</sup> ME II 171.

<sup>41</sup> Zu dieser Kant-Auseinandersetzung vgl. u. a. EA 188, 190, 191, 253–254. Vgl. V BERNING, a. a. O. 63–66 „Marcel und Kant“. Zu Fichte hatte Marcel ein viel zentraleres Verhältnis zu Kant.

<sup>42</sup> EA 183, 220.

<sup>43</sup> Vgl. HV 15–24.

<sup>44</sup> Vgl. EA 150–157, bes. 152–153.

<sup>45</sup> Vgl. JM 26, RI 33.

<sup>46</sup> RI 21–22.

des Ich wird von Marcel noch von einer anderen Seite her erhellt. Er analysiert die Empfindungen angesichts eines Verzichts, eines Opfers, angesichts des Leidens eines anderen Menschen – auch dies ein Gedanke, der in „Unsere Hoffnung“ als Leitmotiv auftaucht. „Der Sitz des Leidens“ – so meint Marcel – „scheint genau die Zone zu sein, wo das Haben in das Sein mündet<sup>47</sup>.“ Die Neigung des natürlichen Lebens tendiert dahin zu sagen: Wer nichts hat, ist nichts. Verzicht und Opfer, freiwillige Annahme von Leiden zeigen auf, daß auch der sein kann, der alles verliert, was er hat. Das Martyrium als Hingabe des Lebens ist für Marcel nicht bloß Anzeige der Möglichkeit des Seins, sondern Zeugnis des Seins selbst<sup>48</sup>. Der Märtyrer für andere macht sich ihnen verfügbar, im Unterschied zum Selbstmörder, der sich anderen verweigert. Der Märtyrer gibt sich am meisten hin, er ist am meisten verfügbar („disponible“)<sup>49</sup>. Der Selbstmörder verfügt nur über sich<sup>50</sup>. Verfügbarkeit ermöglicht Intersubjektivität. Marceles Philosophie, die durchaus als eine solche der Verfügbarkeit bezeichnet werden könnte, will mit aller Macht zurückweisen, was unverfügbar macht<sup>51</sup>, denn der Unverfügbare bleibt in der Ordnung des Habens, er will sich haben. Die wahre Selbstliebe („charité envers soi-même“) besteht darin, daß das Ich erkennt: „Der bessere Teil meines Ich gehört mir nicht<sup>52</sup>.“ Der gleiche Gedanke wird von Marcel noch aus anderer Sicht verdeutlicht am Beispiel eines Künstlers. „Der echte Künstler schafft nicht für sich, sondern für alle. Er kann sich nicht anders genügen als unter dieser Bedingung<sup>53</sup>.“ Schöpferische Kreativität und Verfügbarkeit gehören zusammen. In der Verfügbarkeit zeigt sich die schöpferische Kreativität. Sie ist die „Fähigkeit, sich dem hinzugeben, was sich . . . gegenwärtig zeigt, und sich . . . zu binden<sup>54</sup>.“ Sie ist die Fähigkeit, zu antworten auf einen Anruf, der das Ich frei macht zum anderen hin.

Verfügbarkeit und Kreativität sind keine Rezepte zur Verwirklichung des Menschseins, sondern umreißen die Aufgabe, der sich der Mensch stellen muß. Es ist die Aufgabe, sich selbst zu finden, als Dienst am Nächsten in intersubjektiver Liebe. Begegnung mit dem anderen ist eine Aufgabe<sup>55</sup>. Sie kann nicht wie ein Problem angegangen und gelöst werden. Sie gehört zum Mysterium, das nicht ergriffen, sondern nur empfangen werden kann<sup>56</sup>. Darum kann Intersubjektivität am besten gekennzeichnet werden als die Tatsache, zusammen im Licht zu sein<sup>57</sup>. Die Realisation des Seins mit dem

<sup>47</sup> EA 209.

<sup>48</sup> EA 122–123.

<sup>49</sup> EA 184. Das Wort „disponible“ ist nur sehr schwer wiederzugeben. Die Übersetzung „verfügbar“ ist nicht mehr als ein Behelf.

<sup>50</sup> Vgl. EA 184.

<sup>51</sup> EA 100.

<sup>52</sup> HV 22.

<sup>53</sup> RI 67.

<sup>54</sup> HV 27–28.

<sup>55</sup> Vgl. EA 102–103, PA 84–86.

<sup>56</sup> ME I 223–224.

<sup>57</sup> RI 189.

Du in Intersubjektivität stößt in der Realität auf Schwierigkeiten: Das Du ist zugleich ein Objekt, das mir gegenübertritt<sup>58</sup>. Marcel unterscheidet deshalb ein zweifaches Erscheinungsbild des Du, ein Es-Du, das Korrelat *meiner* Haltung, und das reine Du, das nicht Gegenstand meines intentionalen Aktes ist. Diese Unterscheidung tritt zur allgemeinen Unterscheidung von Es und Du hinzu. Sie markiert Anfang und Ende der Geschichte der dialogischen Erfahrung. Das Es-Du steht am Anfang, das reine Du am Ende der Erfahrung, d. h. in der Liebe, die allein in der Lage ist, das Du immer tiefer als Du zu erfahren<sup>59</sup>. So kristallisiert sich die Aufgabe der Begegnung mit dem Du deutlicher hervor: Die Öffnung zum anderen ist nicht bloß eine moralische Forderung, sie ist eine ontologische Notwendigkeit. Schöpferische Aktivität und intersubjektive Liebe klingen zusammen. „Wesentlich für den schöpferisch Tätigen ist die Handlung, durch die er sich zur Verfügung stellt für etwas, das in gewissem Sinn von ihm abhängt, um zu sein, das sich ihm aber gleichzeitig zeigt als etwas, das mehr ist, als er es ist, und jenseits von dem, was er geradezu und unmittelbar aus sich selbst zu ziehen sich zutrauen kann<sup>60</sup>.“ Die intersubjektive Liebe führt, weil sie verfügbare Kreativität ist, über sich hinaus. Im gleichen Maße, indem sie sich in Reinheit verwirklicht, wird ihr die Erfüllung gegeben. So wird sie sich bewußt, daß sie auf etwas verwiesen, das dem Ich wie dem Du gegenüber transzendent ist. „Die echte christliche Philosophie und Theologie haben den unvergänglichen Ruhm, daß sie nicht nur diese Forderung nie verkannt, sondern sie in ihrer ganzen Fülle erfaßt und auf die unzerstörbaren Fundamente des Seins gegründet haben<sup>61</sup>.“ Die genannte Forderung oder Aufgabe der Liebe kann nach Marcel so wiedergegeben werden: Der Wahlspruch des Ich lautet nicht „sum“, sondern „sursum“<sup>62</sup>. Die letzte Vollendung seiner intersubjektiven Liebe kann der Mensch also nur erreichen, wenn er der in ihr implizierten Forderung nachgibt. Denn die Liebe transzendiert ja den Gegensatz zwischen dem Ich und dem Du, um beide im Sein zu vereinen<sup>63</sup>. Die Erfüllung der Forderung, zum Du einer Intersubjektivität zu werden, führt zu einer Aktivität des Menschen, die nach Marcel in am Objektiven orientierten Worten nur schwer wiedergegeben werden kann; sie kann bezeichnet werden als „Sich öffnen und sich darbringen“, im Französischen ein Wortspiel „s'ouvrir et s'offrir“<sup>64</sup>. In dieser Wendung ist zu spüren, daß es zwar, wie oben gesagt, um eine ontologische Notwendigkeit geht, daß sie aber der freien Entscheidungstat des Menschen überlassen bleibt. Insofern ist und bleibt es eine Aufgabe, die der Mensch sich auch versagen kann. Wer sich aber der Aufgabe stellt, findet die Vervollkommenung seiner Liebe, weil diese nur möglich ist im Sichöffnen zum in der Intersubjektivität, allerdings als Transzendenz

<sup>58</sup> Vgl. RI 52–53.

<sup>59</sup> Vgl. JM 145. Die Redeweise vom Es-Du erinnert an M. Buber. Buber und Marcel haben ihre aus je unterschiedlichen Denktraditionen stammenden Gedanken unabhängig voneinander entfaltet. Marcel ist dabei geprägt von dem nordamerikanischen Philosophen J. Royce.

<sup>60</sup> HV 30.

<sup>61</sup> HV 33.

<sup>62</sup> HV 31.

<sup>63</sup> EA 220.

<sup>64</sup> EA 278.



zu ihr gegebenen Sein des absoluten Du Gottes<sup>65</sup>. Gott wird dabei nicht als Fremdkörper empfunden, nicht als Eindringling<sup>66</sup>, vielmehr als das – wie Marcel mit Augustinus sagt –, was ihm innerlicher ist als seine eigene Innerlichkeit<sup>67</sup>. Darum ist Liebe der Ort der Aufgabe, Gott zu erfahren. Hier trifft sich wieder dieser an Marcel orientierte Versuch mit Intentionen des Dokuments „Unsere Hoffnung“ und verdeutlicht sie aus anderer Sicht: Daß die Gottesbotschaft am sinnlosen Leiden leiden läßt, daß sie zur Solidarität aller Menschen aufruft, kann insofern vertiefend deutlich gemacht werden, als es Liebe ist, die dazu drängt, sich der Aufgabe, Gott zu erfahren, zu stellen. Die Erfahrung, die gemacht werden soll, führt, ganz wie es „Unsere Hoffnung“ fordert, nicht vom Menschen weg, sondern zu ihm hin, ohne daß auch nur von ferne der Gedanke auftauchen würde, was hier erfahren werden soll, sei Mitmenschlichkeit und nichts anderes; vielmehr ist es der ihr erst in ihrer Vollendung erfahrbare transzendente Grund, auf den hin als immer schon verwiesene sie sich vollzieht.

### 3. Die Hoffnung als Antrieb zur konkreten Annäherung an das Absolute

Nach der Ortsangabe der Aufgabe, Gott zu erfahren, gilt es nun, den Antrieb aufzudecken, der den Menschen auf den Weg macht, um sich der genannten Aufgabe zu stellen. Für Marcel ist es die Hoffnung. Der erste Petrusbrief mahnt die Christen, jedermann Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist<sup>68</sup>. Die Unterscheidung zwischen Bedürfnis und Sehnsucht in „Unsere Hoffnung“ steht im Dienst dieser Rechenschaft. Gott gibt Antwort auf die Sehnsucht des Menschen bzw. in den Worten Marcells auf die metaphysische Unruhe des Menschen, die ihn antreibt, Gott zu erfahren. Im „Journal métaphysique“ spricht Marcel davon, daß der Mensch in sich ein Heimweh nach Erfüllung trägt<sup>69</sup>, wobei paradoxerweise die Erfüllung, die also nicht gegeben, wohl aber erhofft wird, zugleich dasjenige ist, das das Heimweh hervorruft. Das ontologische Verlangen, das – wie oben ausgeführt – in und durch die intersubjektive Liebe aufbricht, sucht nicht nach persönlicher Vervollkommenung oder nach bestimmten erreichbaren Zuständen, ist also kein Bedürfnis, sondern Sehnsucht. Die Hoffnung kann demnach als Anleitung – neben vielen anderen – begriffen werden, die in „Unsere Hoffnung“ geforderte Weckung der Sehnsucht des Menschen voranzutreiben.

#### 3.1 Tragik und Transzendenz der Hoffnung

In der Reflexion über die Hoffnung treten wir in einen Bereich ein, der es erlaubt, den Sinn von Transzendieren direkt zu erfassen; denn Hoffnung ist Elan, Schwung<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> Vgl. EA 148.

<sup>66</sup> Vgl. RI 134.

<sup>67</sup> EA 181.

<sup>68</sup> 1 Petr 3, 15.

<sup>69</sup> JM 280.

<sup>70</sup> EA 115.

Dazu ist der Begriff Hoffnung einer genaueren Analyse zu unterziehen. Hoffnung kann sich auf etwas beziehen, das mit dem Ich nichts zu tun hat. Diese Hoffnung kann zuschanden werden, ohne daß das Ich darin involviert ist. Das ist eine veräußerlichte Form von Hoffnung: Ich hoffe, daß Jakob morgen zum Frühstück kommen wird und nicht erst am Nachmittag<sup>71</sup>. Das ist nicht mehr als ein Wunsch. Seine Nichterfüllung kann dadurch begründet sein, daß sein Zug Verspätung hat, ohne daß ich subjektiv davon betroffen bin<sup>72</sup>. Die eigentliche Hoffnung, um die es hier geht, kommt erst da ins Spiel, wo das Ich persönlich engagiert ist, wo das Ich, wie Marcel sagt, in einer Prüfung steht, nämlich zwischen Haben und Sein. Die gesamte Lebenssituation des Menschen ist dadurch gekennzeichnet, daß sie eine Erfahrung des Beengtseins einschließt. Zugleich ersehnt sich der Mensch die Befreiung aus dieser Enge. Die Hoffnung ist allerdings nicht selbstverständlich. Sie ist eine Entscheidung des Menschen in der Prüfung. Hoffnung ist nicht Optimismus. Der Optimist betrachtet die Situation aus einer gewissen Entfernung, in der die Gegensätze harmonisiert werden, und denkt, es wird schon alles gut gehen<sup>73</sup>. Hoffnung gibt es nur dort, wo es auch die Verzweiflung geben kann. Das ist die Tragik der Hoffnung. Einerseits geht sie auf Heil, andererseits ist sie nur möglich, wenn das Unheil auch möglich ist<sup>74</sup>.

Die Hoffnung, die Marcel im Auge hat, ist ganz und gar nicht die Haltung eines Stoikers, der eine ausweglose Situation als solche annimmt. Die Hoffnung nimmt sie genau so wenig an wie die Verzweiflung, aber während die Verzweiflung sie negativ nicht annimmt, handelt es sich bei der Hoffnung um eine positive Nichtannahme. Die Hoffnung unterscheidet sich vom Stoizismus dadurch, daß sie die Kraft des Standhaltens nicht in sich allein sucht, sondern aus dem Blick auf das Du gewinnt. So wird Hoffnung eine Hoffnung auf das Du, besser für das Wir. Die scheinbar ausweglose Situation, die zur Verzweiflung führen kann, wird vor dem Du zu einer Prüfung des Wir. Musterbeispiel dafür – das wir hier aber nicht weiter verfolgen können<sup>75</sup> – ist für Marcel der Tod des geliebten Menschen.

Aus der Entscheidung für die Intersubjektivität gewinnt die Hoffnung – wie Marcel sagt – eine prophetische Gewißheit<sup>76</sup>. Sie sieht zwar nicht, was sein wird, aber sie besteht darauf, als ob sie es sehe<sup>77</sup>. Marcel fügt hinzu: Diese Kraft der Hoffnung kommt aus einer verdeckten Visio, auf die die Hoffnung rechnet, ohne sie zu besitzen<sup>78</sup>. Trotz

<sup>71</sup> HV 175.

<sup>72</sup> HV 38.

<sup>73</sup> HV 43.

<sup>74</sup> Vgl. EA 134–135. Vgl. auch H. SONNEMANNs, Bekenntnis zur Hoffnung. Ein Beitrag zur Philosophie Gabriel Marcells: FZPT 17(1970), 161–185.

<sup>75</sup> Vgl. dazu H. PFEIFFER, Der Tod und die Hoffnung. Erwägungen Gabriel Marcells zur Unsterblichkeit des Menschen: TrThZ 86 (1977), 262–278.

<sup>76</sup> ME II 154.

<sup>77</sup> HV 68, vgl. ME II 162.

<sup>78</sup> HV 68.

allem entgegenstehendem Anschein bejaht die Hoffnung, daß Erfüllung möglich ist. Die Tragik, die der Hoffnung scheinbar anhaftet, löst sich in der Bejahung der Fülle des Seins, von der die Hoffnung prophetisch spricht: Es ist gerade dort, wo niemand mehr etwas hat. In der Kraft der Hoffnung wird das ganze Leben verändert. Hoffnung bewirkt eine unerhörte Veränderung, ist kein Zufriedensein mit dem Status quo, sondern eine Transfiguration aus der Kraft des als gegenwärtig erhofften Seins in der Erfahrung der intersubjektiven Liebe<sup>79</sup>.

### 3.2 Hoffnung – Illusion oder Ausflucht

Gerade die Rede von einer prophetischen Gewißheit der Hoffnung kann den Eindruck aufkommen lassen, es handle sich hier um eine Illusion oder um eine Ausflucht aus der als Bedrängung erfahrenen Lebenssituation. Wer gibt der prophetischen Gewißheit die „Garantie“?

Marcel selbst hat sich diesen Einwand gemacht. Seine Antwort unterscheidet noch einmal zwischen Hoffnung und Wunsch<sup>80</sup>. Marcel illustriert dies – wie immer – an einem konkreten Beispiel: Ein Kranker wünscht sich die Gesundheit wieder. Der Wunsch bleibt unerfüllbar. Kennt er nur diesen Wunsch, wird er verzweifeln. In der Hoffnung kann ein Kranker zur Einsicht kommen, daß nicht alles verloren ist, selbst wenn die Gesundheit nicht wieder erlangt wird<sup>81</sup>. Die Illusion seines Wunsches wird zerstört. So wird er frei für die Hoffnung auf ein ganz Anderes seines Wunsches. Nur wenn die Hoffnung aufhört, Illusion oder Ausflucht vor der Wahrheit zu sein, wird sie für den Menschen ein agierendes und reagierendes Prinzip, „das geistige Prinzip selbst“<sup>82</sup>. Dann wird die Hoffnung wirksam wie die Verlängerung einer unbekannten Aktivität, nämlich der des Seins<sup>83</sup>. Hoffnung ist Abenteuer, aber Abenteurer des Seins. Sie ist keine autosuggestive Beschwörung, sie entspringt allein dem Geiste.

### 3.3 Die Hoffnung und die absolute Zuflucht

Hoffnung ist Antwort auf das Sein, aber zugleich Tat des Menschen. Sie zielt auf das Heil des Wir, hat ihre Kraft aus der Gegenwart des Seins schlechthin. Marcel führt hier keinen Beweis, er stellt auch kein Postulat im Sinne Kants auf. Er analysiert das Wesen einer Erfahrung, die dem Menschen möglich ist. Der hoffende und liebende Mensch hat die Aufgabe, Gott zu erfahren, immer schon angegangen. Ausgangspunkt der Dar-

---

<sup>79</sup> HV 86, vgl. PA 69.

<sup>80</sup> Vgl. EA 108–109, PA 68, ME II 158–160, HV 41, 57.

<sup>81</sup> HV 59.

<sup>82</sup> EA 46.

<sup>83</sup> PA 75.

legung Marcells ist die Feststellung: Es gibt Hoffnung im intersubjektiven Bereich. Er stellt bei ihr eine unerschütterliche Gewißheit fest, die um so fester wird, je intersubjektiver das Ziel der Hoffnung ist. Die Intersubjektivität ist der Ort der Aufgabe, Gott zu erfahren. Wer hoffen will, hat die Aufgabe, sich der Erfahrung Gottes zu stellen, einerseits in der Hoffnung, die in ihm ist, andererseits durch die Hoffnung, zu der er fähig ist. Die Hoffnung kann ihre volle Bedeutung und ihre höchste Wirksamkeit nur entfalten, wenn sie transzendiert zur Transzendenz, für die sie aber andererseits als solche schon ein Zeichen darstellt. So ist Hoffnung der Antrieb zum Absoluten, das aber nicht von außen an den Menschen herangebracht wird, sondern aus seinem Innern aufbricht. „Die Hoffnung“ – so schreibt Marcel – „ist wesentlich, so könnte man sagen, die sich öffnende Bereitschaft (*disponibilité*) einer Seele, die sich innerlich genug in eine Erfahrung der Gemeinschaft engagiert hat, um gegenüber dem Widerstand des Willens und der Erkenntnis jenen Akt zu verwirklichen, durch den sie die lebendige Dauer bestätigt, für die jene Erfahrung zugleich Unterpfand und Anfang ist“<sup>84</sup>.

#### 4. Rückblick

Der vorgelegte Versuch zur Aufgabe, Gott zu erfahren, ist gemacht worden im Ausgang von Marcells Denken, aber im Blick auf „Unsere Hoffnung“. Die Gemeinsamkeit von Begriffen wie Bedürfnis-Sehnsucht bzw. Haben-Sein, Leiden, Solidarität, Geheimnis und Hoffnung hat sich nicht als bloße Äquivokation erwiesen. Sie erweist sich auch nicht als zufällig, sondern aus der gleichen Wurzel stammend, die aufzudecken ist, wenn man fragt: Wo und wie ist der Mensch verwiesen, Gott zu erfahren? „Unsere Hoffnung“ hat so überraschenderweise einen Bundesgenossen gewonnen, der von einem ganz anderen Ansatz her kommt. Andererseits kann so Marcells Denken auf eine neue Weise aktuell werden.

Marcel ist ein Philosoph der Erfahrung, aber nur *der* Erfahrung, die in schöpferischer Reflexion erfaßt wird. Die Erfahrung führt zur sammelnden Reflexion. Für H. Bouillard liegt darin einer der Verdienste Marcells, daß er das unausschöpflich Konkrete der alltäglichen Erfahrung zur Sprache bringt<sup>85</sup>.

Die Beziehung zu Gott wird als Aufgabe des Menschen gesehen, welche die menschliche intersubjektive Beziehung impliziert. Gott wird in dem Maße als zu erfahrender deutlich, als das Ich sich den Aufgaben stellt, die das Ich gebieterisch von sich fordert. Mit der Liebe ist die Hoffnung als „Sprengkraft“<sup>86</sup> verbunden. „Wie ich es gezeigt habe, kann Hoffnung nur ‚hoffen für uns‘ sein – für uns alle“<sup>87</sup>. Die Hoffnung ent-

<sup>84</sup> HV 86.

<sup>85</sup> H. BOUILLARD, *Le mystère de l'être dans la pensée de Gabriel Marcel*: ders., *Logique de la Foi*, Paris 1964, 149–167, 162.

<sup>86</sup> Vgl. UH II, 2.

<sup>87</sup> ME II 172.

springt der Relationalität des Menschen, die immer schon umgriffen ist von der Relation zum Umgreifenden – wie es K. Jaspers formulieren würde –, zur Transzendenz aller möglichen Transendenzen. Einerseits ist die Aufgabe, Gott zu erfahren, nicht von Natur gegeben, aber doch andererseits als Aufgabe vorgegeben, so daß die Selbstfindung eine immer schon seiende Wirklichkeit als Horizont der Erfahrung erhellt. Die Entscheidung, sich der Aufgabe zu stellen, läßt erfahren, daß die Aufgabe eine Gabe ist. Sie ist geschenkt „nicht durch eine äußere Macht, die zu ersinnen wir imstande wären, sondern durch den, den Schöpfer oder Vater wir zu nennen angehalten sind, oder in einer mehr metaphysischen Sprache: sie rührt her von dem unvorstellbaren und uncharakterisierenden Sein, das uns alle Existierende konstituiert“<sup>88</sup>. Dem Synodendokument „Unsere Hoffnung“ liegt die gleiche Argumentationsstruktur zugrunde, wenn es den Menschen auffordert, seine Sehnsucht nicht verkümmern zu lassen. Die Sehnsucht nach dem ganz anderen würde nicht aufbrechen können, wenn sie nicht ihre Erfüllung hoffend in sich tragen würde.

Gewiß enthalten Marcells Darlegungen Schwächen und angreifbare Überlegungen. Doch ist, um ihm gerecht zu werden, darauf zu achten, daß er – ebensowenig wie „Unsere Hoffnung“ – argumentierend beweisen will, daß Gott existiert. Seine Ablehnung kausaler „Gottesbeweise“ macht noch nicht die positiven Seiten seiner Ausführungen über die Aufgabe, Gott zu erfahren, zunichte. Marcells Weg ist ein gangbarer Weg, wenn man ihn seiner Exklusivität entkleidet. Der Weg Marcells hat ohne Zweifel Gewicht auch und gerade in einer Situation, in der es das gesellschaftlich Relevante des Glaubens hervorzuheben gilt.

Die in „Unsere Hoffnung“ angesprochene Verzahnung der Gottesbotschaft in den gesellschaftlichen Kontext darf ja nicht so interpretiert werden, als schließe sie jede private Innerlichkeit des Gottesbezugs aus. Auch wenn im Text von „Unsere Hoffnung“ das persönliche Gebet nur einmal genannt wird<sup>89</sup>, so ist sein Verfasser doch nach eigenen Worten von der Überzeugung getragen, daß Gebet, also Innerlichkeit, zu verstehen ist als „Kontrasthaltung“ im persönlichen und gesellschaftlichen Alltag, als „Widerstand gegen die drohende Banalität unseres Lebens, gegen die totale Verzweckung des Lebens in einer reinen Tausch- und Bedürfnisgesellschaft“<sup>90</sup>. Was in „Unsere Hoffnung“ unausgesprochener Hintergrund ist, spricht Marcel deutlich aus. Wenn der gesellschaftliche Kontext im Zuge neuzeitlicher Religionskritik stärker in den Vordergrund rückt, erhält die persönliche Beziehung zu Gott noch stärkeres Gewicht. Sonst könnten – um ein Wort des Dokumentes „Unsere Hoffnung“ zu variieren – am Ende

<sup>88</sup> ME II 171.

<sup>89</sup> UH III, 3: „Im Gebet verwurzeln wir uns in ... Freiheit. Denn Beten macht frei, frei von jener Angst, die die Phantasie unserer Liebe verkümmern läßt und uns übermächtig auf die Sorge um uns selbst zurückwirft.“

<sup>90</sup> J. B. METZ/K. RAHNER, Ermutigung zum Gebet, Freiburg 1977, 35.



nur noch „banale Versprechen“<sup>91</sup> übrigbleiben und der Gottesglaube durch die eigenen von ihm selbst forcierten Implikationen im Blick auf die Gesellschaft überrollt und so letztlich überflüssig werden.

Die gleiche Bedeutsamkeit der marcel'schen Überlegungen gilt im Blick auf den von „Unsere Hoffnung“ hervorgehobenen Gedanken der Solidarität. Sie wird von J. B. Metz definiert als „eine Kategorie des Beistands, der Stützung und Aufrichtung des Subjekts angesichts seiner akuten Bedrohungen und Leiden“<sup>92</sup>. Marcel's Denken gibt dieser Kategorie eine intersubjektive Basis. Jede Gemeinschaft ist verwiesen auf – wie Marcel auch sagt – Familiarität. Diese fundamentale Verwiesenheit könnte leicht verlorengehen, würde nicht immer wieder die grundsätzliche Ich-Du-Beziehung ebenso herausgestellt werden. Solidarität im Sinne J. B. Metz und Ich-Du-Relation im Sinne Marcel's dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Beide tragen Gefahren in sich, werden sie allein gültig, korrigieren sich aber gegenseitig. Die Solidarität angesichts des Leidens wird so bewahrt vor der Gefahr, das Leiden nur noch als Antrieb zu seiner Überwindung zu sehen, seinen Eigenwert also zu übersehen, den Marcel – wie angeführt – dadurch deutlich macht, daß im Leiden und im Verzicht sichtbar wird: Haben ist nicht alles. Nicht alles kann ich haben. Aber hoffend kann ich alles sein. Dem vorgelegten Versuch kann der Vorwurf gemacht werden, er habe etwas miteinander verbinden wollen, das aus je verschiedener Herkunft stammt – „Unsere Hoffnung“ als Antwort auf Religionskritik, Marcel als Existenzphilosoph des persönlichen Betroffenseins. Die unterschiedliche Herkunft und auch Zielsetzung kann und darf nicht bestritten werden. Denn nur so kann die überraschende Gemeinsamkeit in ihrer Bedeutung gewürdigt werden. „Unsere Hoffnung“ und Marcel sind wie zwei Brennpunkte derselben Ellipse.

Unübersehbar sind die Schwächen der marcel'schen Überlegungen, auf die hier jedoch nicht näher eingegangen werden soll. Sie zeigen sich vor allem in der Bewertung des objektiven Denkens, der „pensée pensée“; sie zeigen sich in der Exklusivität der Intersubjektivität als Ort der Aufgabe, Gott zu erfahren. Sie zeigen sich aber auch darin, daß selbst dort, wo die reine Philosophie verlassen und christliches Gedankengut als geschichtliche Voraussetzung des Denkens analysiert wird, die Person Jesu Christi gar

---

<sup>91</sup> UH I, 3.

<sup>92</sup> J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 204. Noch ein anderer Aspekt ist zu bedenken: UH weist ein rein individualistisches Verständnis der Wirklichkeit ab. Freiheit ist nur möglich, wenn einer des anderen Freiheit anerkennt. Das zeigt zugleich aber auch ein Ungenügen einer rein politischen Theologie: Die Gesellschaft bringt die Freiheit nicht erst hervor, sie setzt sie voraus als ihr unverfügbar vorgegeben. Das Ich und seine Freiheit hat einen Überschuß und Eigenwert gegenüber der Dimension des Gesellschaftlichen. Marcel's Überlegungen helfen mit, die unaufhebbare Spannung von Ich und Gesellschaft aufrechtzuerhalten. Der Eigenwert der Person ist ein „essential“ der gesamten christlich-abendländischen Tradition, das es nach den Worten W. Kaspers „in Theorie und Praxis mit Zähnen und Klauen zu verteidigen“ gilt (W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1980, 109).

keine Rolle spielt<sup>93</sup>. Diese und andere Schwächen sollten jedoch nicht dazu verleiten, das gesamte Denken nur negativ zu beurteilen. Die Stärke Marcells liegt nicht so sehr im Vermitteln von Inhalten – wer z. B. Marcells Vortrag „Existenz und Objektivität“<sup>94</sup> liest, fragt sich am Ende verwundert, was er denn eigentlich gesagt hat –, sondern im Nachdenklichmachen in bezug auf behauptete Positionen im Blick auf die alltägliche Erfahrung und die intersubjektive Liebe. Von da aus gesehen ist es verständlich, daß Marcel selbst sich als christlichen Neosokratiker bezeichnet und sein Denken als Mäeutik, Hebammenkunst, deutet<sup>95</sup>, als Versuch durch Aufwerfen von Fragen und durch Infragestellen das im Menschen zur Sprache zu bringen, was immer schon in ihm ist. So ist es zu verstehen, daß Marcel sein eigenes Denken als „Entdeckungsreise“<sup>96</sup> bezeichnet. Hier trifft sich Marcel mit K. Rahner, der in seinen Überlegungen zur „Frömmigkeit früher und heute“ ausführt: „(Es bedarf) mehr als einer rationalen Stellungnahme zur theoretischen Gottesfrage und einer bloß doktrinären Entgegennahme der christlichen Lehre . . . der Fromme von morgen wird . . . sein einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein“<sup>97</sup>. Für Marcel klingen Erfahrung und Hoffnung zusammen. Denn die Hoffnung ist, wie P. Ricoeur im Gespräch mit Marcel äußert, „être en route“<sup>98</sup>, Sein auf dem Wege.

<sup>93</sup> Der Name Christus fällt sehr selten. Vgl. zum Beispiel EA 41: „Je ne suis pas sûr qu'on puisse penser à Dieu au sens où l'on peut penser au Christ incarné.“ Zum Verhältnis zwischen Marcells philosophischem Denken und der christlichen Offenbarung vgl. u. a. PI 192–193. Andererseits war Marcel geprägt von der Tatsache seiner Konversion zum katholischen Glauben (vgl. dazu J. DE SOUSA TEIXEIRA (Anm. 10), a. a. O. 81–83 „A Conversão“). Fideismus bedeutet für ihn nichts anderes als ein Salto mortale des Denkens mit tödlichem Ausgang.

<sup>94</sup> JM 309–329.

<sup>95</sup> PI 184; vgl. ME I 5. J. Parain-Vial nennt Marcel noch in einem anderen Sinn einen Sokratiker: Es geht ihm um die Rettung des Seins und der allgemeinen Werte gegen die immer wieder neu erstehende Sophistik. (Etre et Essences dans la Philosophie de Gabriel Marcel: Revue de théologie et de philosophie 24 (1974), 81–98; vgl. auch: Dialogue entre Gabriel Marcel et Parain-Vial: Revue de Métaphysique et de Morale 79 (1974), 383–391).

<sup>96</sup> PI 7.

<sup>97</sup> K. RAHNER, Frömmigkeit früher und heute: Schriften zur Theologie, Bd. VII, Einsiedeln 1966 11–31, 22.

<sup>98</sup> P. RICOEUR/G. MARCEL, Entretiens, Paris 1968, 127. Zu dieser Thematik vgl. auch S. FOELZ, Gewißheit im Suchen. Gabriel Marcells konkretes Philosophieren auf der Schwelle zwischen Philosophie und Theologie, Erfurt 1979. Der Verfasser zeigt u. a. auf, daß es Marcel darum geht, vom existentiellen Denken her deutlich zu machen, was Augustinus von der Offenbarung her theologisch begründet: Leben ist Suchen. Das Menschsein vollzieht sich als Suchen nach Gott. (vgl. AUGUSTINUS, In Joann., cap. III, tract. 63, n. 1: PL 35, 1803–1804). Einen umfangreichen Überblick über Marcells Gedanken im Blick auf atheistische Strömungen gibt J. DE SOUSA TEIXEIRA, a. a. O. (Anm. 10). Er weist darauf hin, daß es Marcel nicht darum geht, etwas Neues zu sagen. Andererseits ist es Marcel nach Meinung J. de Sousa Teixeiras nicht gelungen, mit den Zeitströmungen wirklich in einen echten Dialog zu treten. Er bleibt zu oft stehen bei sich wiederholenden Ermahnungen. (a. a. O. 86).

## Priesterliche Lebenskrisen

Das Thema Lebenskrise klingt trist. Aber Krisen enthalten aber immer auch eine Chance für einen Fortschritt. Krise ist Hindurchgang: wie der Durchzug durch das Rote Meer – herüber die Gefahr – mitten drin das Gefühl, daß man nicht weiß, wie es ausgehen wird – drüber die Rettung und neues Leben. So erleben wir es auch in der Krankheit: Ausbruch der Krankheit und die Krise – man ist wie in einer Verpuppung –, dann die Chance der Genesung. Man kehrt als anderer zurück.

Hier soll von Krisen gesprochen werden, die mit dem Priesterberuf<sup>1</sup> zusammenhängen, also religiös bedingt sind. Sie durchdringen alle drei Ebenen, in denen sich unser Leben abspielt: Bios – Psyche – Pneuma.

*Bios* = unser biologisches System, das erkranken kann, das zugleich der Motor ist, der uns durch die Altersstufen treibt und jedesmal beim Übergang von einer Altersstufe zur anderen durch Alterskrisen führt.

*Psyche* unsere Seele, mit allen Kräften des Bewußtseins, des Unbewußten und mit ihrem Kern, der Person. Sie geht mit dem Bios eine solche Einheit ein, daß nichts in der Seele geschieht, was nicht auch im Körper eine Reaktion hervorruft, und nichts im Körper geschieht, was nicht auch die Psyche in Mitleidenschaft zieht.

*Pneuma* = das Pneumatische, der Geist Gottes, der seit der Geistausgießung den ganzen Luftmantel der Erde füllt und der die neue „Atemluft“ im Christenleben darstellt, das Geistliche. Pneuma umfaßt Bios und Psyche und kann beide in Krisen stoßen.

Auf allen drei Ebenen spielt sich das berufliche Leben der Priester ab. Es sollen drei Erscheinungen herausgegriffen werden, die zu Krisen führen können:

Aus dem biologischen Bereich: Erkrankung durch beruflichen Streß.

Aus dem psychischen Bereich: Rollenerwartung und Selbstentfremdung.

Aus dem pneumatischen Bereich: Religion als Beruf.

Das sind Krisen, die nicht so oft besprochen und beschrieben worden sind wie z. B. Zölibatkrise, die Generationenfrage, Midlife-crisis und die berühmte Alterskrise,

---

<sup>1</sup> Dasselbe gilt mehr oder minder für alle, deren Beruf „Religion“ ist.

jedoch Krisen, die zum Teil unschwellig verlaufen, d. h. in den Ursachen unbewußt sind und darum um so wirksamer, weil sie schwer zu erfassen sind. Und doch sind sie sehr verbreitet. Der Akzent soll jedesmal auf das dritte Element der Krise gelenkt werden, nämlich die Chance, das Drüben, den positiven Ausgang.

## I.

Pfarrer sein ist ein anstrengender Beruf und doch gehören die Pfarrer zu den gesündesten Berufsgruppen. Bis 45 wird eine relativ geringe Sterberate festgestellt, eine beachtlich lange Lebensdauer steht ihnen bevor. Nun gibt es eine neuere Untersuchung (1970) über den Gesundheitszustand schottischer Pfarrer<sup>2</sup> im Alter von 25–66 Jahren. Sie sind anglikanisch und verheiratet. 100 Fragebögen und 85 mündliche Interviews wurden ausgewertet. Drei Ergebnisse für den Zeitraum von 1930 bis 1965 sind von Bedeutung:

1. Bis 1960 wird über eine ungewöhnlich gute Gesundheit berichtet.

2. Ab 1960 aber gibt es Anzeichen für vermehrte Krisen des Gesundheitszustandes, geradezu einen Wendepunkt. Was ist in diesen Jahren geschehen? Eine Änderung im religiösen Klima setzte sich (auch) in Schottland durch: verbreitete Apathie, Namenschristentum und Trägheit der Gemeinden, mangelnde Unterstützung durch Laien, starre Vorstellungen von Kirche und Pfarrdienst, schwindende religiöse Traditionen und Bräuche, nachlassender Einfluß der etablierten Kirche auf das schottische öffentliche Leben. – Die Pfarrer reagierten mit verstärktem Aktivismus und Frustration. Es zeigten sich vermehrte Erkrankungen mit dem Schwerpunkt psychosomatischer Störungen (56,4 Prozent): Asthma, Migräne, Hypertonie, Magengeschwüre, häufige Kopfschmerzen, Ermüdungserscheinungen, Appetitlosigkeit, Erschöpfungszustände. Dazu Persönlichkeitsstörungen (68 Prozent): Schuldgefühle, Depressionen mit Lethargie, Gefühlsarmut, Zurückgezogenheit, Verlust an Motivation.

3. Das interessante Ergebnis dieser Untersuchung aber war die Frage nach dem Hintergrund. Nicht äußerer Druck verursachte den Streß, sondern die damit verbundenen Gefühle der Unzulänglichkeit, Unterlegenheit und Unzufriedenheit. Selbstkritik und Selbstbeschuldigung: 35,3 Prozent =  $\frac{1}{3}$  zweifelten an der persönlichen Eignung für den Pfarrdienst. Ihr Grundgefühl ist Minderwertigkeit. Wie in einem Teufelskreis reagierten sie darauf mit zwanghafter Übertreibung und ununterbrochenen Aktivitäten. Dadurch kamen neue Schuldgefühle hinzu – nämlich die Vernachlässigung der eigenen Familien. Das Selbstwertgefühl ist erkrankt und die Folge ist ein hoher Prozentsatz von neurotischen Erkrankungen. Daraus kommen wieder Bedürfnisse nach Zustimmung, Aner-

---

<sup>2</sup> HUGH Eadie, Der Gesundheitszustand der Pfarrer. Eine Untersuchung der Kirche von Schottland. In: Wege zum Menschen 26 (1974) 400–410.

kennung und Erfolg, Verlangen nach Intimität, Verführungsphantasien (trotz eigener Ehe) werden angegeben (so die Interviews). Folgende Schlußfolgerung wird aus der Untersuchung gezogen:

Die gesundheitlichen Krisen sind von innen heraus geschaffen. Die eigentliche Ursache der gesundheitlichen Krise durch Streß sei der Pfarrer selbst – nicht die äußere Streßsituation.

Wir sind keine Schotten, keine Anglikaner, nicht verheiratet. Trotzdem hat die Untersuchung einige Konsequenzen für uns:

1. Äußere Streßsituationen haben wir alle genug, sie sind oft nicht zu vermeiden. Sie stellen die Aufgabe, sie seelisch richtig zu verarbeiten.
2. Die Interpretation der Schotten als Versagen mit allen Folgen von Angst und Schuldgefühlen scheint in diesem Ausmaß typisch protestantisch zu sein, als Folge der Erbsündenlehre. Dadurch wird die äußere Überforderung nicht abgefangen, sondern überlagert durch seelischen Druck, der ebenfalls in Richtung Erschöpfung wirkt.

3. Auch bei katholischen Priestern kann im Streß ein Kurzschluß eintreten. Unsere Spiritualität neigt jedoch nicht so sehr in Richtung Selbsterfleischung. Unsere Gefahr ist mehr ein seelischer Überdruck durch Überkompensation in Aktivismus. „Ich will und muß Seelen retten“ – so sagte man früher. Heute strampelt man sich ab in „immer mehr Gemeinde“. Ein überhöhtes Verantwortungsgefühl sitzt im Hintergrund. Aber gerade dies müßte psychisch und pneumatisch aufgearbeitet werden. Die Diagnose verlangt nach einer Therapie.

Das Maß für seelsorgerliches Verantwortungsgefühl sollte am Wirken Christi selbst abgelesen werden. Die Stelle Mk 1, 29–38 scheint dafür ein Beleg zu sein: Es ist die Situation im Haus des Petrus am Abend, während des galiläischen Frühlings im Wirken Jesu – wo alles nach Erfolg aussah. Alle wurden geheilt und am Morgen ruft Petrus: „Alle suchen dich!“ Welche Chance – welche Enttäuschung – die Kranken mit ihren Schmerzen zurückgelassen – wo er doch heilen kann! Heute würde man einen, der Ausatz oder Krebs heilen könnte, es aber nicht tut, als unsozial bezeichnen. Christus aber kommt nicht zurück und geht woanders hin. Hat er kein Gefühl für die Kranken, ist er verantwortungslos – oder sieht er die Ursache der Krankheit tiefer und will dort heilen? Dann sind alle seine Heilungswunder nicht nur ein Tropfen auf dem heißen Stein, sondern Zeichen für die Möglichkeit allgemeiner Heilung.

Das Mißlingen des ersten Projekts Jesu mit der Nähe des Gottesreichs stellt uns in die gleiche Situation. Wir sind eine Minderheit, alles, was wir tun, ist auch nur ein Tropfen auf dem heißen Stein. Wir werden den Gang der Welt nicht ändern. Alles kann nur ein



Zeichen sein für das Anbrechen des Reiches Gottes bei der Wiederkunft Christi – „wenn er wieder kommt in Macht und Herrlichkeit“.

Zeichen setzen in erstklassiger beruflicher Arbeit – das ist seelsorgerliche Aufgabe. Wir können auch nicht mehr tun als Christus selbst. Noch heute ist jede Heilung im Krankenhaus ein Tropfen auf dem heißen Stein. Noch heute ist jede karitative Arbeit ein Tropfen auf dem heißen Stein. Genauso jede soziale Arbeit, jede erzieherische Arbeit, jede seelsorgerliche Arbeit, jede Gemeindearbeit.

Sie sind Zeichen, notwendige Zeichen, aber auch nicht mehr. Die Folge dieser Sicht ist eine innere Entkrampfung unseres Verantwortungsgefühls. Ein Überdruck entweicht, und in einer Art spielerischer Freiheit wagen sich kreative Kräfte hervor. Die Gelöstheit entbindet die schöpferische Phantasie. Dann ist einer erst fähig zur Entspannung und Erholung. Die pneumatische Lebenssphäre wirkt auf die psychische und biologische Ebene ein, lösend, stärkend, vorbeugend gegen Neurosen und mildernd auf rein körperliche Erschöpfungszustände. Beruflicher Streß als Krise findet seine Arznei durch die Orientierung am Wirken Jesu.

## II.

Eine zweite typische Krise im priesterlichen Beruf belastet nicht selten die psychische Ebene. Sie betrifft das Verhältnis von Individualität und Amt. Die Rolle des Geistlichen kann die Individualität so einengen und verfälschen, daß es zu einer Selbstentfremdung kommt. Ungefähr bei 42 treten dann Symptome auf wie: Das Gefühl auf der Stelle zu treten, Sinnlosigkeit, innerliche Resignation. Eine Identitätskrise bricht aus.

Was hier vorgeht, kann am Beruf des Lehrers leichter gezeigt werden. Wenn er zum erstenmal allein vor seiner Klasse steht, überkommt ihn ein merkwürdiges Gefühl. Er muß eine Rolle vor den Schülern spielen und sich mit seiner ganzen Kraft dafür einsetzen: Er weiß mehr, sie sind die zu Belehrenden. Ständig muß er die Auswirkung seiner Worte und Handlungen beachten. Sein Auftrag verleiht ihm Autorität und Macht. Dieses anfangs so bewußt empfundene Übergewicht stärkt das Selbstwertgefühl. Nach dem Unterricht zieht er den Lehrerrock aus und wird wieder er selber. Gewöhnt er sich aber mit der Zeit daran und mischt sich Eitelkeit ein, so unterscheidet er sich allmählich nicht mehr von der Rolle, dann hat er den Lehrerrock auch zu Hause am Familientisch an und agiert auch dort als Lehrer. Er sieht alles nur noch durch die Brille eines zu Lehrenden. Aus dem Lehrer ist ein Schulmeister geworden, seine Natur ist verfälscht, verfremdet.

Wenn dasselbe beim Priester geschieht, kommt es zur Selbstentfremdung, die in der Mitte des Lebens zur Identitätskrise führen kann. Die Erwartung der Gläubigen stülpt ihm eine Rolle auf, dazu kommt die Erziehung in geistlichen Häusern und hohe morali-

sche Ansprüche durch ein altruistisches Wertsystem und mit Angst vermischte Spiritualität: Nicht ich – Er – die anderen! Identifiziert er sich mit dieser Rolle, ordnet er seine Individualität ganz dem Amt unter, wird aus dem Priester ein Kleriker. Er sieht die Welt und seine Pfarrei nur noch durch die dunkel gefärbte Brille des Klerikers, auch das Evangelium. Er lebt nicht selbst, er wird gelebt. Er merkt selbst nicht, daß sein Reden und Tun wie eine leere Hülse wirkt. Er kann Aktivitäten en masse organisieren, aber nicht Glauben zeugen.

Hat seine Natur aber größeres Format, wird sie auszubrechen versuchen. Einige Beispiele sollen das erläutern, zuerst aus einer Autobiographie. Dem Verfasser war es in seiner aufgestülpten Rolle nicht mehr wohl. Er ging zum Beichten, um Hilfe zu bekommen, um sich selbst besser verstehen zu können. Statt auf ihn einzugehen, rechnete ihm der Beichtvater die ungültigen Messen vor, weil er das Brevier nicht mehr ganz gebetet hatte. Plötzlich stand er auf – er danke für das Rechenexempel, er sei gekommen, weil er im Leben nicht mehr weiter wisse. „Eine starke Stimme, und ich selbst war die Stimme, sprach und sie sprach zum erstenmal: ‚Ich bin und ich bin so, wie ich bin‘, und wie vom Fieberfrost geschüttelt stürzte er davon<sup>3</sup>. Zum erstenmal er selbst – wo war er vorher?“

Und ein zweites Beispiel von einem, der aus dem adressierten, altruistischen Wertsystem ausgebrochen ist:

Muaß ma so brav sei,  
muaß ma denn wirklich so brav sei,  
daß ma am Bravsei  
schier z'grundgeht?

Muaß ma so brav sei,  
muaß ma so brav sei,  
daß se anandra  
am Bravsei verbluad?

Is denn des brav,  
is denn des wirkli so brav,  
wenn ma soo brav is?<sup>4</sup>

Die Selbstentfremdung durch ein sehr stark religiös gebundenes Leben ist eine Gefahr, die dem Priester noch näher rückt als dem Laien.

---

<sup>3</sup> Josef BERNHART, *Erinnerungen*. Köln 1972, 273.

<sup>4</sup> Aus Josef KRUMBACHER, *Der Weg des Reifens – der Versöhnung*. Teil II. Eigenverlag St. Anton, Passau. – Wie böse der Ausbruch machen kann, ist zu lesen in Tilman MOSER, *Gottesvergiftung*. Frankfurt 1976.

„Vivere secundum formam evangelii“ müßte aber eigentlich dem menschlichen Stoff eine Form, eine Lebensgestalt vermitteln, die erhöht und aus dem Individuum eine Individualität formt, welche nicht die Rolle eines Klerikers braucht wie eine Livrée, sondern eine Individualität, die selbst priestertlich wirkt – aus sich.

Das geht allerdings nur, wenn sich die Individualität zuerst herauswagt. Solches ins Gefühl zu bekommen, berichten Weisheiten wie: Ich muß erst aufrecht stehen, um mich beugen zu können. – Ich muß auch einmal auf mich stolz sein dürfen, um echte Demut zu leisten. – Ich muß erst wagen, selbst glücklich sein zu wollen, um mich selbst aufzugeben. – Ich muß erst den Mut haben, ich selbst zu sein, um dann „Christus anziehen“ zu können (Ro 13, 14).

Verblüfft wird in krisenhaften Situationen erlebt, wie wenig man manchmal doch selbst hinter seinem Amt stand – es wird wie ein fremder Anzug empfunden. Ein Spalt tut sich auf zwischen dem Eigensein und der Rolle des Berufes, zwischen dem Selbstgefühl und dem erwarteten Öffentlichkeitsgesicht. Wo wäre eine Hilfe zur Eigenkorrektur? Sie soll wieder im pneumatischen Bereich gefunden werden.

Sich selbst lieben – darf man das? Sicher ist, wer sich selbst nicht mag, kann auch andere nicht mögen. Die Liebe zu sich selbst ist legitim, ja sogar das Maß für Gottes- und Nächstenliebe. Beide sind abhängig von der Selbstliebe, wie die Erfahrungen der Psychotherapie bestätigen (insofern über den Text Mk 12, 29–34 hinausgehend). Sie ist nicht nur ein Maß, sondern sogar die Ermöglichung einer echten Gottes- und Nächstenliebe. Wer mit sich selbst ausgesöhnt ist, projiziert nicht seine uneingestanden verdrängten Sehnsüchte in die Beziehungen zu Gott und den Mitmenschen und verunreinigt sie damit! Die Sympathie sich selbst gegenüber, das Zugeständnis eines legitimen Narzißmus<sup>5</sup> oder der Mut zu einer geordneten Selbstliebe – alles dies würde den Spalt zwischen Individualität und Amt ausfüllen helfen. Der Altruismus in unserer christlichen Spiritualität muß ergänzt werden durch kultivierten Umgang mit sich selbst<sup>6</sup>. Das Streben nach Selbstverwirklichung ist theologisch legitimiert durch die Stellung der Selbstliebe im Liebesgebot Christi.

---

<sup>5</sup> Narzißmus wird dem Priester vorgeworfen – d. h. ungeordnete Selbstverliebtheit. Inzwischen hat die Freudsche Lehre vom Narzißmus eine Korrektur erhalten, in dem differenzierend zwischen illegitimen und legitimen Narzißmus unterschieden wird. Siehe dazu: David M. MOSS, Narzißmus, Empathie und Fragmentierung des Selbst: Ein Gespräch mit Heinz Kohut, in *Wege zum Menschen* 29 (1977) 49–68.

<sup>6</sup> Eine fachlich spezialisierte psychologische Wegweisung findet sich bei Werner BECKER, Bericht über North East Church Career Center in Princeton (= Kirchliche Beratungsstelle für geistliche Berufe), in: *Wege zum Menschen* 26 (1974) 410–418.

### III.

Eine sehr sublimen Lebenskrise im priesterlichen Beruf tritt im rein religiösen Gebiet auf, dort, wo die pneumatische Ebene sich mit der psychischen vermischt. Gemeint ist die Überschwemmung durch religiöse Emotionen und Verhaltensweisen bis hin zum Fanatismus.

Unser christlich-religiöses Leben ist *gehalten* durch Gnade – das ist die personale Zuwendung Gottes zu uns, der Geist Christi, das Pneuma – , aber *getragen* von den religiösen Kräften unserer Psyche. Sie entstammen den innersten oder tiefsten Schichten unseres Unbewußten. Diese Anlage – natürlich-religiöse Anlage genannt – sollte in einem ausbalancierten wechselseitigen Kontakt mit den anderen Seelenkräften stehen. Ihre Verdrängung, wie auch eine Überschwemmung des Bewußtseins damit, rächen sich ebenso wie Verdrängung oder Überschwemmung im Bereich der sexuellen Kräfte (Freud) und im Bereich der Ichgeltung und des Machtstrebens (Adler). Hier beginnt ein typisch religiöses Problem im Leben des Priesters, das in eine Krisis ausarten kann.

Ein Beruf, der Religion zu seinem Mittelpunkt macht, lebt auf Kosten der religiösen Kräfte, so daß sie eine dominierende Stellung im Zusammenspiel aller seelischen Kräfte einnehmen. Gehabe und Persönlichkeit werden davon charakteristisch geprägt – ähnlich wie einseitige intellektuelle Beanspruchung den Ingenieur oder Juristen kennzeichnen, oder die heilende Zuwendung des Arztes und der Appell an die schöpferischen Kräfte des Künstlers die Gesichter prägen. Der Priesterberuf ist ein emotional besetzter Beruf. Religiöse Gefühle sind in diesem Beruf notwendig, wie in keinem anderen, sie formen äußerlich und innerlich. Das zu verkraften ist nicht leicht. Wer am Sonntag nach Trinieren und dreimal predigen heimkommt, mag oft sich und die Welt nicht mehr – das ist eine Rückwirkung überstrapazierter religiöser Emotionen. Vor allem kann man dann den Berufskollegen nicht „riechen“. Wenn die religiösen Emotionen das Bewußtsein überschwemmen, zeigen sich Symptome nach außen, wie Weichheit der gesalbten Stimme, übersanfte Handbewegungen, sogar der Gang verrät manchmal den „Religiösen“. Die Atmosphäre um solche Leute ist dann so, wie man sie oft in geistlichen Häusern findet: Nur religiöse Bilder, alles, was zu sehen und zu hören ist, bezieht sich auf religiöse Dinge – immer mit dem Rücken gegen die Sünde und mit dem Gesicht zur Kirche. Es riecht gefühlsmäßig nach Weihrauch, das drückt einem die Luft ab. Es geht eine solche Unlust von diesen sogenannten Frommen aus, daß man meint, der Welt um sie herum fallen langsam die Zähne aus. Das macht Seelsorge keineswegs attraktiv. Schlechte Laune sei ja auch das Laster der Frommen – sagt C. G. Jung.

Ebenso schlimm sind die Symptome nach innen hin, gemeint ist der innerpsychische Zustand eines solchen „Religiösen“. Das Bewußtsein ist eingeschränkt auf religiöse Thematik, die Seele ist eingeschnürt wie durch ein Korsett. Im Unbewußten aber staut sich ein Überdruck an, dem mit einem immer krampfhafteren Einschnüren begegnet

wird. Die Abdichtung kann zu einem undurchdringlichen Panzer eines kämpferischen Erzengels werden, der mit Fanatismus überall aggressiv wird. Bis bei Abnahme der Vitalität um die Lebenswende nur Klischees übrigbleiben. Das Gemüt wird heiser – könnte man mit Nestroy sagen.

Es könnte aber auch sein, daß die Vitalität vor der Wende unter diesem religiösen Überdruck nochmal explodiert – und hier kommt eine Krise, die manches Priesterschicksal zwischen 40 und 50 verstehen läßt. Der Ausdruck „Torschlußpanik“ gibt nur eine vordergründige Erklärung. In der Explosion zeigt sich ein ungeheurer Nachholbedarf an Weltstoff. Das wird so erlebt: Zuerst wird der religiösen Anlage alle Lebenskraft entzogen. Religiöses Leben entpuppt sich als Überbau, der zusammenfällt wie eine Mumie, die ans Tageslicht und an die Luft gebracht wird. Der Priester empfindet sich als Museumsaufseher. Aus dem Glaubensleben ist alle Kraft gewichen. Jede religiöse Anmutung beantwortet das eigene Innere mit Abneigung, wenn nicht mit Spott. Mancher macht hier einfach weiter, innerlich gespalten, resigniert und als Brotverdienst. Oder – wenn er andere finanzielle Möglichkeiten sieht – geht er weg und heiratet. Unter den Laisierungsanträgen befinden sich bemerkenswert viele aus diesem Alter.

Was wäre zu tun? Enthält auch diese Krise eine Chance für mehr Humanität und Reifung im Glauben? Eine doppelte Arznei kann angeboten werden, eine auf der psychischen Ebene, die andere auf der pneumatischen Ebene. Beide würden vorbeugend besser wirken, je eher sie eingenommen werden.

1. Das Bild vom Seelenhaushalt läßt erkennen, daß es sich rächt, wenn eine seelische Kraft verabsolutiert wird, anstatt ein Zusammenspiel aller seelischen Anlagen bewußt anzustreben. Es gehört zu den Gesetzen der Seelenhygiene (des Umgangs mit sich selbst) für einen Ausgleich zu sorgen. Der rational Tätige sollte musische Anlagen fördern. Der religiös Strapazierte sollte möglichst viel Weltstoff ansaugen. Das müßte von früh an in der priesterlichen Spiritualität angeregt werden. Religiöses Leben braucht Weltstoff als Humus, um auf die Dauer gedeihen zu können.

Ist die Krise bereits ausgebrochen, könnte statt einer Kurzschlußhandlung durchaus ein „Nachsommer“ das positive Ergebnis solcher Verpuppung sein. Die Eruption selbst kann ziemlich rasch vergehen<sup>7</sup>, und wer den Nachholbedarf an Weltstoff bewußt steuert, statt Fahnenflucht zu begehen (z. B. ein verlängerter Urlaub, Reisen, Theater, Literatur, musische Tätigkeit usw.), der würde in einen Nachreifungsprozeß hineinkommen für den Herbst seines Lebens. Wird die Krise in einigen Jahren überwunden (ein verständiger Freund oder eine Gruppe von Freunden, darunter Laien, wären die beste Hilfe

---

<sup>7</sup> Eine musikalisch reich begabte Nonne z. B. konnte nicht mehr weiter. Sie durfte jahrelang nur Choral lehren und üben. Ihr wurde als Aufgabe gestellt, eine Stunde am Klavier zu improvisieren – sie konnte erst nach drei Stunden aufhören. Dann kam sie, zwar aufgewühlt, aber bereit über alles zu sprechen.



dafür), so beruhigt sich das Glaubensleben wieder. Wie die Herbstsonne alles vergoldet, so werden jetzt echte Güte und Toleranz möglich. Sogar das Ertragen eines verschmutzten Zweifels („Lachen würde ich, wenn es nicht wahr wäre!“ – so ein Pfarrer auf dem Sterbebett) wird im Gepäck mitgeschleppt, aber der Großteil innerer Sympathie steht auf seiten des Glaubens.

2. Die zweite Hilfe kommt aus dem pneumatischen Bereich, sie ist eine Frucht der Begegnung von Tiefenpsychologie und Theologie. Es wurde von einer natürlichen religiösen Anlage in unserer Psyche gesprochen (sie hat C. G. Jung wieder entdeckt und fruchtbar gemacht). Das sind die seelischen Organe, die auf das Numinose in der Welt reagieren, sie tauchen im Bewußtsein als Bilder auf, sie werden Archetypen genannt. Die Aufgabe der Psychotherapeuten ist es, diese in unseren Zeitgenossen aus der Verdrängung und Verschüttung zu befreien und in den Seelenhaushalt einzubauen. Keiner kann geheilt werden (nach der Lebenswende), es sei denn, er wird religiös, d. h. er läßt die religiösen Anlagen in sich zu und findet zu seiner individuellen Religion (so bei C. G. Jung).

Beim Pfarrer aber ist diese Anlage wach – bis zur Überschwemmung. Es ist nun das naive, weitverbreitete Vorurteil, daß die von ihr ausgehenden religiösen Impulse schon christlich und fromm wären. „Christus aber sagt zu jeder spontanen religiösen Äußerung zunächst nein“ – schreibt der Fachmann für das Verhältnis zwischen Religion und Offenbarung, Romano Guardini<sup>8</sup>. Unsere religiöse Anlage läßt sich nicht „organisch zum Christentum weiterentwickeln“<sup>9</sup>, sie muß „erlöst“ werden. Ein christlicher Dilettantismus aber läßt die natürlichen religiösen Kräfte unreflektiert wuchern. Das Musterbeispiel ist der Archetyp „Die große Mutter“, so daß in der Praxis die Muttergottes den Erlöser überwuchert. Christlich aber heißt es immer noch „Credo in patrem omnipotentem“ – nicht aber „in matrem omnipotentem“. Die Aufgabe wäre, die religiöse Anlage dem Prozeß der christlichen Unterscheidung auszusetzen durch Konfrontation mit dem Evangelium. Von diesem Konversionsprozeß soll abschließend an einigen Beispielen die Rede sein.

a) In vielen Religionen gibt es den Archetyp vom göttlichen Kind<sup>10</sup>. Damit sind religiöse Gefühle der Bewunderung und Verehrung verbunden und selbstverständlich werden sie auch auf das Jesuskind projiziert. Es wird dadurch zum Vorbild für das brave Kind gemacht. Das einzige aber, das wir vom Kind Jesus wissen, ist die Szene mit dem zwölfjährigen im Tempel, bei der seine Andersartigkeit und Fremdheit offenbar wird. Er antwortet ja mit einem Gegenvorwurf, nicht mit der Bitte um Verzeihung wie ein gutes Kind. Entspricht er nicht dem Archetyp das „göttliche Kind“? Die naive Vorstellung vom braven Kind bei Jesus wird zurückgestoßen, relativiert. Die naive Frömmigkeit

<sup>8</sup> Romano GUARDINI, *Die Offenbarung*, Würzburg 1940, 89.

<sup>9</sup> Thomas OHM, *Die Liebe zu Gott in den vorchristlichen Religionen*. Freiburg 1950, 462.

<sup>10</sup> Vgl. Karl KERENYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Der Gotteskindmythos*. Amsterdam-Leipzig 1941.

wird enttäuscht, sie muß sich umstellen und korrigieren lassen vom Evangelium. Solch langsamer Konversionsprozeß verhindert naive Überschwemmung.

b) Der „Heilige“ und „Reine“ wirkt als Archetyp in religiösen Vorstellungen und schafft eine Atmosphäre des Unberührbaren, mit emotionaler Distanz von dieser bösen Welt, vor allem vom Geschlechtlichen. Projiziert wird dieser Archetyp auf Heilige, auf Priester und alle, die religiös hervortreten. Diese spontane religiöse Erwartung reagiert nun böse mit Enttäuschung, wenn sich einer anders verhält. Das wird als religiöses Ärgernis empfunden. Christus aber verhält sich anders. Er ißt und trinkt mit Unreinen und Sündern und scheut sich nicht, Frauen in seiner Nähe zu haben. Das Christliche formt das natürlich Religiöse um und verhindert Dualismus zwischen Religion und Leben. Die religiösen Kräfte werden humanisiert, sie verlieren den Kirchengeschmack.

c) Der Himmel, fromm erhofft und erstrebt, erscheint als seliger Ort des Geistes und der Seelen, losgelöst von allem Materiellen. Das Ziel des Christenlebens aber ist Auferstehung und die *transformatio mundi*. Wenn das wahr ist, müßte die priesterliche Spiritualität voll von Interesse für die Welt sein. Himmel ist nicht christliches Ziel – sondern Reich Gottes, der neue Äon dieser Welt.

d) Das Quantitätsdenken äußert sich instinktiv auch im naiven religiösen Empfinden. Mehr Gebete – um so wirksamer; mehr Sakramentenempfang – um so tiefgreifender; häufigere Gottesdienste – um so gnadenreicher. Alles zusammen – je mehr von jedem, um so größer der Schatz im Himmel. Die Quantität wird Maß für religiöses Leben. Sie ist es aber nicht für christliche Religiosität. Denn wenn die Christen z. B. beten, sollen sie nicht denken wie die Ungläubigen, „die meinen, sie werden nur erhört, wenn sie viele Worte machen. Macht es nicht wie sie“ (Mt 6, 7–8). Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg wird die zwölfstündige Arbeitszeit der einstündigen gleichgesetzt: die Quantität der religiösen Leistung entspricht keineswegs dem Lohn (Mt 20, 1–16). Denn in der christlichen Frömmigkeit wird religiöse Quantität ersetzt durch Intensität und volle Realisation. Der Frömmigkeitsdruck entweicht und macht der Echtheit Platz.

Diese Beispiele sollen stellvertretend für einen umfassenden Konversionsprozeß stehen und zeigen, wie die spontanen religiösen Impulse gesteuert und konvertiert werden müßten. Die naive „pure“ Religiosität wird erlöst. Die Folge wäre eine Befreiung von illegitimer Wucherung vorchristlicher Frömmigkeit, eine Vorbeugung auch gegen diesen ungesunden und beklemmenden religiösen „Geruch“. Die Verchristlichung unserer natürlichen religiösen Anlage wäre die große vorbeugende Hilfe und Krisenarznei in einem Beruf, der von und für Religion lebt. Eine typische Berufskrise des Priesters wird durch Konversion seiner spontanen, natürlichen und naiven Religiosität vorbeugend aufgefangen. Christliche Religiosität ist konvertierte, kultivierte Humanitas.

#### IV.

Krisen gehören zum Lebensgang, ihre Symptome sind Hindurchgänge, Verpuppungen, die sich gefährlich steigern können. Die Priester haben viele Möglichkeiten, sie bei

anderen Menschen zu beobachten und beizustehen. Aus der Verpuppung befreit sich ein neues Wesen. Das Vertrauen in diese Entwicklung ermöglicht oft zu helfen und Mut zu machen.

So bei anderen – aber nicht selbstverständlich auch bei ihnen selbst. „Arzt heile dich selbst“ – ist ein ironischer Zuruf. Aber die Leute beobachten und sind neugierig zu sehen, wie die Seelsorger sich in ihren Krisen betragen. „Die sollen nur auch zappeln“ – und „er hat es geschafft“ – so ist ihr Empfinden. Das zu wissen befreit von Selbstmitleid, denn dann würden sie nicht mehr für voll genommen werden. Es wird akzeptiert, daß ein Priester in Krisen hineinkommt. Aber man wartet darauf, daß es ihm gelingt, durch Krisen immer mehr zum Humanum zu reifen und dadurch immer menschlicher zu werden. Denn die Leute wissen, die größte Kontaktstelle zu Gott ist für sie die Menschlichkeit des Seelsorgers. Vormachen ist ja die älteste Methode des Lehrens, nachmachen ist die älteste Form des Lernens.

KRINETZKI, Günter: Bibelhebräisch. Eine Einführung in seine grammatischen Charakteristika und seine theologisch relevanten Begriffe. Schriften der Universität Passau. Reihe: Katholische Theologie, Band 2. Passau: Passavia Universitätsverlag. 1981. 209 Seiten. Broschiert. 28,- DM.

Der Passauer Ordinarius für Alttestamentliche Exegese und Hebräische Sprache legt eine neuartige Einführung in das Bibelhebräische vor. Sie möchte Theologie-Studierende ohne Hebraicum dazu befähigen, „an wissenschaftlichen Lehrveranstaltungen im Fach Alttestamentliche Exegese mit Gewinn teilzunehmen und die Fachliteratur sowie sonstige Hilfsmittel dieses Faches mit einigem Erfolg zu benutzen“ (S. 5). Dazu hält der Vf. für unabdingbar: eine gute Kenntnis des hebräischen Alphabets, ein Grundwissen über das hebräische Nomen und Verb und die wichtigsten Phänomene der hebräischen Syntax sowie das Vertrautsein mit atl. Grundbegriffen im hebräischen Original.

Damit ist der Aufbau des Lehrbuches vorgezeichnet: Der knappen Einleitung „Das Biblische Hebräisch im Rahmen der semitischen Sprachen“ folgt eine ausführliche, didaktisch gut aufbereitete Vermittlung und Einübung des hebräischen Alphabets. Die Kapitel „Das hebräische Nomen – Der hebräische Nominalsatz“ und „Das hebräische Verbum – Der hebräische Verbalsatz“ bilden den ersten Schwerpunkt, sachlich durch „Weitere Besonderheiten der hebräischen Syntax“ abgerundet. Zur Einübung des Grundwissens in der Satzlehre bieten die Seiten 89–99 vier syntaktische Analysen charakteristischer Texttypen des AT, einschließlich einer exemplarischen Vorstellung heute üblicher Notationsweisen der syntaktischen Struktur (S. 99–106). Den zweiten Schwerpunkt des Werkes bilden die zunächst themenzentriert dargebotenen (S. 106–141), dann alphabetisch geordneten (S. 142–174) Kurzinformationen zur Semantik zentraler Grundbegriffe des AT.

Krinetzki hat ein Lehrbuch für solche Studierenden der Theologie geschaffen, „die nicht im eigentlichen Sinn das biblische Hebräisch erlernt haben“ (S. 5). Diese Pionierleistung verdient dankbare Anerkennung, wenn sich auch Zielvorstellung, Anlage und Inhalte des Kurses in der Praxis bewähren müssen. Die didaktisch wohlgedachte Darbietung und der Grundsatz, jedem hebräischen Wort- und Textbeispiel eine deutsche Übersetzung beizugeben, empfehlen das Buch auch zum Selbstunterricht. Arbeitsaufgaben finden sich vor allem zur Einübung des Alphabets; die Kapitel zur Wort- und Satzlehre belegen konsequent den jeweils dargelegten Sachverhalt an Textbeispielen. Umfangreiche Register (hebräische Grundbegriffe; Bibelstellen; Sachregister) erschließen den reichlich bemessenen Stoff dieser Einführung, die somit auch zum erstinformierenden Nachschlagen dienen kann.

R. Bohlen, Trier

GOLDBRUNNER, Josef: Kleine Lebenslehre der Person. Anregungen für das Christenleben. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1980. 80 Seiten. Kart. 9,80 DM.

GOLDBRUNNER, Josef: Die Lebensalter und das Glaubenkönnen. Anregungen für das Christenleben. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1973. 51 Seiten. Kart. 6,80 DM.

GOLDBRUNNER, Josef: Unterwegs – wohin? Über die Wiederkunft. Anregungen für das Christenleben. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1979. 68 Seiten. Kart. 8,80 DM.

GOLDBRUNNER, Josef: Einladung zum Fest. Die großen Feiern des Kirchenjahres. Anregungen für das Christenleben. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1977. 64 Seiten. Kart. 7,80 DM.

In dieser Reihe „Anregungen für das Christenleben“ entfaltet Josef Goldbrunner in prägnanten, echt verdichteten Darlegungen die entscheidenden Gesichtspunkte seiner bisherigen pastoraltheologischen Lehre. Das Günstige dabei ist, daß es auch zugleich die wesentlichen Aspekte einer sinnvollen Lebensführung sind.

Grundlegend für Goldbrunners Orientierung ist die personale Qualität menschlichen Daseins schlechthin, des christlichen Glaubens dann ganz besonders. Was er in seinen Arbeiten „Individualität“ und „Personale Seelsorge“ vor Jahrzehnten an anthropologischen, religionspädagogischen und pastoraltheologischen Konsequenzen aus der Konzeption menschlicher Personalität aufgewiesen hatte, das legt er in gültiger Reife der Gedankenführung und der Ausdrucksweise in dem Bändchen „Kleine Lebenslehre der Person“ noch einmal vor: „Menschliche Person ist ein Geschöpf, das an der Spitze alles Geschaffenen steht. Wahrheit ist faszinierend, aber Person ist das kostbarste Sein. Sie könnte – wird dieses Bewußtsein realisiert – im Christenleben einen neuen Abschnitt in der Kirchengeschichte charakterisieren“ (ebd. S. 56).

Ein besonderer Aspekt der personalen Selbstverwirklichung und der Integration offenbarungsorientierter Gläubigkeit wird dann in dem Bändchen „Die Lebensalter und das Glaubenkönnen“ angegangen. Die Chance, aber auch die Relativität der personalen Potenz eines Menschen in der jeweiligen Lebensphase, gilt es nach Goldbrunner immer gründlicher in Selbst- und Fremderziehung zu durchschauen und die „fruchtbaren Augenblicke“, die phasengemäßen Ansätze und Aufgaben zu erkennen. Personale Ausreifung im Christusglauben ist eine Frucht lebenslanger Erfahrung, die im Prozeß des Sterbens erst zur Vollendung kommt. Damit wird ein Thema angesprochen, das Goldbrunner in dem Bändchen „Unterwegs – wohin?“ eigens angeht, die eschatologische Ausrichtung: „Die Maßgestalt des Glaubens wird zwischen die beiden Pole Christus und sein Reich, zwischen Christusbeziehung und Arbeit am Schöpfungsprojekt Gottes, zwischen ‚christologischer Konzentration und Universalität des Reiches‘ hineingespannt sein und die Balance suchen“ (ebd. S. 16). Aus der Dynamik des Zukunftsbezuges, aus dem Wissen um das „Schon – aber noch nicht ganz – jedoch gewiß einmal“ soll Glaubensleben die Enge des Hier und Jetzt, der eigenen augenblicklichen Unvollkommenheit und der weltzeitlichen Reich-Gottes-Schwäche überwinden, diese Zwischenzeit bestehen und formen können.

Schließlich wird in dem Bändchen „Einladung zum Fest“ versucht, an den großen Feiern des Kirchenjahres durch die Entfaltung der ihnen zugrunde liegenden Akzente der Glaubensgeheimnisse die personale Verwirklichung der Christusgemeinschaft in lebendigere Potenz und Resonanz zu bringen und den eschatologischen Elan wachzuhalten. Menschliches Leben und christliche Glaubensbegegnung sollen in Fest und Feier so miteinander verquickt werden, daß daraus sinngebende Faszination für den Augenblick – sogar im Blick auf den Tod – entsteht: „einladend, stärkend, lösend, tröstend“ (ebd. S. 52). Damit im vielfältigen, oft verwirrenden pastoralen Tun die maßgebenden, letztlich allein hilfreichen Orientierungspunkte im Blick bleiben, können diese Bändchen von Goldbrunner von großer Nützlichkeit sein. Klarheit, Schärfe und Ausgewogenheit der Ausdrucksweise, der Stil ohne jegliches Rankenwerk nur auf das Entscheidende bedacht, geben diesen Darlegungen einen fast klassischen Charakter.

A. Thome, Trier

FRIES, Heinrich/KRETSCHMAR, Georg (Hrsg.): *Klassiker der Theologie Band I*. München: Verlag C. H. Beck. 1981. 464 S. Ln. DM 48,-

Mit Klassikern der Theologie, von denen im vorliegenden Band 23 vorgestellt werden, sind Theologen der großen christlichen Konfessionen gemeint, „denen in ihrer Zeit und für ihre Zeit eine sowohl repräsentative wie herausragende und zugleich maßgebende Bedeutung zukam, eine Bedeutung, die auch für die folgende Zeit wichtig und in ihr wirksam ist“ (S. 8). Jeder Beitrag gliedert sich gewöhnlich in vier Abschnitte: Leben, Werk, Bedeutung, Wirkungsgeschichte. Es fehlen nicht Porträtabbildungen und Bibliographien sowie ein Personen- und Sachregister. Besonders bemerkenswert ist, daß oft protestantische Klassiker von katholischen Verfassern (so Luther von J. Broseder und Calvin von A. Ganoczy) und katholische Klassiker von protestantischen Autoren (so Thomas von Aquin von U. Kühn) dargestellt werden. Der evangelische Herausgeber Kretschmar steuerte den Artikel über Origenes bei, und der katholische Herausgeber Fries den Artikel über Augustinus.

Angesichts des neu erwachten Interesses an der Geschichte und der Notwendigkeit der soliden Kenntnis der „Väter“ verdient das ökumenisch angelegte Buch, dem ein zweiter Band folgen wird, weite Verbreitung.

H. Schützeichel, Trier



WAGNER, Harald: Einführung in die Fundamentaltheologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1981. 132 S. Kart. 36,— DM.

Das Buch, das H. Fries gewidmet ist, gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil werden kurz die Vorgeschichte und die Geschichte der Fth behandelt. Dabei werden u. a. die drei klassischen apologetischen Beweisgänge (*demonstratio religiosa, christiana, catholica*) skizziert. Im zweiten und umfangreichsten Teil werden die Ansätze, Hauptthemen und Grundfragen heutiger Fth erläutert. Im dritten Teil werden neue Aufgaben und Akzente der Fth aufgezeigt, nämlich der Wissenschaftscharakter der Theologie, die Fth als Grundmuster aller Theologie und ihre ökumenische Dimension sowie das Phänomen einer evangelischen Fth.

Das vorgestellte Buch bietet eine gute Orientierung, auch für Fachtheologen. Es zeigt klar, daß die göttliche Offenbarung – mit dem Zentrum Jesus Christus – den Hauptgegenstand der Fth bildet. Vf. sieht die Gefahr, daß die Fth eine Wissenschaft wird, die sich mit schlechthin allem beschäftigt, worum es in der Theologie geht (vgl. S. 104). An manchen theologischen Fakultäten und Hochschulen werden Fragen, die sich z. B. auf die Religion allgemein, auf die Wissenschaft, die Sprache und das Verstehen beziehen, von dem (oder den) Philosophen erörtert.

Im geschichtlichen Teil vermißt man den Namen Robert Bellarmin. Den dritten Teil hätte man ausschließlich der evangelischen Fth widmen können.

H. Schützzeichel, Trier

PLANK, Peter: Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966). Das östliche Christentum NF. Bd. 31. Würzburg: Augustinus-Verlag. 1980. 268 S. 45,— DM.

Im Jahre 1934 hat ein „bislang wenig beachteter“ (123) Aufsatz Afanas'evs zum erstenmal „nahezu alle wesentlichen Elemente der Ekklesiologie und Kirchengeschichtsbetrachtung“ (123) zur Darstellung gebracht, die dann im Laufe der Jahre sich immer mehr zu dem herauskristallisiert haben, was man heute „Eucharistische Ekklesiologie“ nennt. Voll eingebettet in die Tradition russisch-orthodoxer Theologie wie in „eine Reihe von genauer fixierbaren Impulsen aus der modernen russischen Ekklesiologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts – sei es direkt oder vermittelt“ (125), besagt diese Lehre von der Kirche: „Der eucharistische wie der ekklesiale Leib Christi ist einer und unteilbar. Die Lokalkirche als einzig möglicher Ort des eucharistischen Vollzugs ist also die Kirche in ihrer Fülle . . . und kann nicht Teil oder Repräsentation der Kirche sein, da der Leib Christi selbst unteilbar ist“ (130). Weiter bedeutet dies: „Die Qualitäten der Einheit, der Fülle und der Rechtgläubigkeit eignen der Ortskirche mit ihrem Bischof. Die Lokalkirche ist also die katholische Kirche. Aus ihrer Katholizität folgen ihre Unabhängigkeit . . . und Selbständigkeit . . . als Wesenseigenschaften. Die Beziehungen der Gemeinden untereinander können also nicht den Charakter von Über- bzw. Unterordnung, d. h. Rechtscharakter, tragen, sondern bestehen in Bezeugung . . . einerseits und freier Annahme . . . bzw. Rezeption . . . andererseits dessen, was der Geist in der Kirche und für die Kirche kundgibt“ (136). Allerdings gibt es doch einen Unterschied zwischen den einzelnen Lokalkirchen, denn: „Unbeschadet der vollen Katholizität jeder Eucharistiegemeinschaft ist die Zeugnisautorität der einzelnen Gemeinden von unterschiedlichem Gewicht“ (136). Im geschichtlichen Rückgriff auf diese Idee setzt sich Afanas'evs sehr stark mit Ignatius v. Antiochien, Cyprian und Paulus auseinander, wobei die Unterscheidung in eine „qualitative Ekklesiologie“ bei Ignatius wie in eine quantitative bei Cyprian eine große Rolle spielt. – Unter anderem erscheint von besonderem Interesse die Frage der Wiedervereinigung aller Christen eben auf dem Hintergrund dieser eucharistischen Ekklesiologie. Plank bemerkt hier: „Trotz seiner großen Aufgeschlossenheit, vor allem der römisch-katholischen Kirche gegenüber, war Afanas'evs nie ein Ökumeniker im üblichen Sinne. Er konnte dies nicht sein, da sein Kirchenbild das nicht zuließ. Wie die gesamte Ekklesiologie, so wurde auch die ökumenische Theologie in seinen Augen auf dem Hintergrund eines stillschweigenden ekklesiologischen Konsenses betrieben, den er ablehnte, nämlich der universalistischen Ekklesiologie. Afanas'evs hält diejenige Richtung im Ökumenismus für unfruchtbar, welche sich eine Behebung der Kirchenspaltungen in erster Linie von der Herstellung dogmatischer Übereinstimmungen erwartet“ (142). – Daher gilt nach ihm: „Es gibt also weder eine Trennung der Kirche noch eine Wiedervereinigung der Kirche. Es gibt nur den Abfall . . . von der Kirche und die Rückkehr von abgefallenen Kommunitäten, welche als Nicht-Kirchen . . .

zu betrachten sind, zur Kirche“ (143). Konkret auf die Lage nach 1054 angewandt, bedeutet dies: „Vom Standpunkt der eucharistischen Ekklesiologie aus ist nach wie vor jede Ortskirche . . . die Kirche Gottes in ihrer Fülle. Das Aufhören der empirischen Gemeinschaft zwischen beiden Kirchengruppierungen ist zweifelsohne ein Defekt der Fülle im kirchlichen Leben, doch berührt dieser nicht das Wesen der Kirche Gottes, sondern nur deren empirische Realität. Die ontologische überempirische Einheit der katholischen und der orthodoxen Lokalkirchen untereinander ist nicht korumpiert, da sie alle die Eucharistie vollziehen . . . Die festgestellte Tatsache, daß Nichtannahme bestimmter Vorgänge in einer oder mehreren Kirchen von seiten der anderen Kirchen und die Aufhebung der Kirchengemeinschaft weder identisch noch voneinander untrennbar sind, zeigt, daß eine vollständige dogmatische Übereinstimmung nicht notwendige Bedingung für die Wiederaufnahme der Kirchengemeinschaft sein kann“ (147). – Die Tatsache nun, daß nach Afanas'evs „das Problem der Einheit im Glauben als durchaus sekundär bezeichnet“ (149) ist, hat dann Plank dazu veranlaßt, im Abschnitt „Ansätze zu einer kritischen Würdigung“ näher darauf einzugehen, und unter anderen Punkten auch zu diesem Punkt vorsichtig Stellung zu beziehen. Er sagt: „Afanas'evs Feststellung, eine vollkommene Einheit in vollendeter Rechtgläubigkeit sei in der Brüchigkeit dieser Welt, in welcher auch die Kirche lebt, nie vorhanden gewesen und auch in der Zukunft nicht zu erwarten, mag richtig sein“ (Frage des Rezensenten: Merkt Plank, was er mit diesem „mag richtig sein“ frei gibt?) (238). – Aber dann „zu guter letzt“ doch wieder: „Man wird dabei bleiben müssen, daß eine volle Behebung des Schismas von 1054 und aller anderen Schismen unter den christlichen Kirchen die theologische Rückbesinnung und, wenn nötig, eine dogmatische und strukturelle metanoia zur Voraussetzung hat“ (239). – Dennoch: „Die eucharistische Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs hat bereits einen Lernprozeß in allen großen Kirchen eingeleitet . . . Afanas'evs Ekklesiologie ist dazu berufen, Ergänzungen zur traditionellen Ekklesiologie fast aller Kirchen zu leisten. Sie ist aber auch selbst ergänzungsbedürftig“ (240).

E. Sauser, Trier

HEISER, Lothar: Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres. (Sophia Bd. 20.) Trier: Paulinus. 1981. 428 S. 33 T.

Hier liegt ein notwendiges Handbuch zum Thema: Maria in der Ostkirche, vor. Das eigentliche Anliegen ist dies: An Hand der Schrift, der Kirchenväter, der Liturgie wie der Ikonen sehr ausladend und quellenmäßig gut belegt aufzuzeigen, daß Maria nicht doch eine Größe neben Christus ist, sondern vielmehr: „Macht man sich . . . die Mühe, in das Glaubensverständnis der orthodoxen Kirche einzudringen und von dorthier die Marienverehrung zu beurteilen, so stellt sie sich nicht als eine das Christusgeheimnis ergänzende oder gar verdrängende Weise der Frömmigkeit dar, sondern sie erläutert dieses und vertieft es. Streng betrachtet hat die orthodoxe Kirche keine Marienlehre entwickelt, sondern sie feiert die Erlösung durch Gott, welche sich an Maria in einmaliger Weise bekundet hat und in der Liturgie stets gegenwärtig wird. In den Verlautbarungen der orthodoxen Kirche der Gegenwart ebenso wie im Katalog ihrer innerkirchlichen Gespräche fehlt das Thema Maria. Das entspricht durchaus der Eigenart orthodoxer Theologie. Denn Maria bildet keinen Gegenstand der Lehre – trotz überreicher Fülle von Aussagen und Lobpreisungen über sie erscheint sie als einmaliges und besonders eindrucksvolles Zeichen der göttlichen Heilsoökonomie. In seinem Glauben und in den Formen seiner Frömmigkeit sieht sich der orthodoxe Christ in Maria vorweggenommen und widerspiegelt. In der Treue zu der ihm durch Christus geschenkten Erlösung bleibt er sich treu auch in der Marienverehrung. Ein Auf und Ab, ein Schwanken in der Marienverehrung ist in der orthodoxen Kirche daher nicht feststellbar“ (10). – Der Inhalt des Werkes gliedert sich in drei große Abschnitte mit folgenden Unterkapiteln: 1. Grundlagen (Grundlegung der Marienverehrung im Neuen Testament und die weitere Entwicklung in der Kirche; die Feier der Erlösung im Kirchenjahr; die Bedeutung der Ikonen für die orthodoxe Spiritualität). 2. Feste und Feiern (Die Eltern Mariens und ihre Vorfahren – 9. Dezember. Die Allheilige – 8. September. Vorbilder im Alten Bund – 21. November. Die neue Eva – 25. März. Samstag der 5. Fastenwoche. Jungfrau und Mutter – 26. Dezember. Diener des Erlösungsmysteriums – Sonntag nach Weihnachten. Maria – personenhaft konkretisierte Kirche – 2. Februar. Maria in der Schule Christi. Königin der Schöpfung – 15. August. Die lebenspendende Quelle – Freitag in der Osterwoche. Maria in der eucharistischen Liturgie. Zuverlässige Hilfe in jeder Not. Machtvolle Fürbitte in der Sterbestunde und beim Gericht. Beschützerin menschlichen Zusammenlebens. Marien-Dar-

stellungen). 3. Die Bedeutung der Marienverehrung für den orthodoxen Glauben. – Im Anhang finden sich Worterklärungen, Verzeichnis der Hymnendichter und Kirchenväter, Verzeichnis der Tafeln, Anmerkungen, Quellen und Literatur.

E. Sauser, Trier

DIALOG DER WAHRHEIT (Hrsg. von Anastasios Kallis). – Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche. Freiburg. 1981. Herder. 128 S. 16,80 DM.

Dieses Buch stellt die neueste für weitere Kreise gedachte, mit hohem Niveau geschriebene Information dar über den gegenwärtigen Stand der ökumenischen Bemühungen. – Es werden folgende Themen behandelt: Par cum pari – Eine Bedingung des Dialogs und der Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche (A. Kallis), Wie „katholisch“ muß die orthodoxe Kirche werden? – Erwartungen eines Katholiken im Hinblick auf die Einheit (E. Chr. Suttner), Wie „orthodox“ muß die katholische Kirche werden? – Erwartungen eines Orthodoxen im Hinblick auf die Einheit (Chr. Yannaras), Eucharistiegemeinschaft – Die Bedeutung der liturgischen Überlieferung für die Einheit der orthodoxen und der katholischen Kirche (H. J. Schulz). – Aus der Vielfalt der Gedanken und Anregungen sei nur ein Hinweis herausgegriffen, der eine gewisse zwiespältige Situation wiedergibt, wie sie nun einmal immer wieder das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Kirchen zu kennzeichnen scheint. Kallis bringt dies so zum Ausdruck: „Auch ökumenisch gesinnte Orthodoxe waren während des Konzils, und viele sind es bis heute noch, irritiert. Zum einen bekommen sie den Eindruck, als ob zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche eine fast vollständige Übereinstimmung in der Lehre herrsche, andererseits werden sie von Zeit zu Zeit aufgerüttelt und erfahren, daß dem leider nicht so ist“ (16). – Im Grunde hängt dieses Hin und Her von ganzem Ja und wiederum halbem Nein wohl zusammen mit der verschieden raschen Gangart des „Dialogs der Liebe“ und des „Dialogs der Wahrheit“. Die Liebe scheint der Wahrheit vorauszuweichen. Die Wahrheitssuche wird jedoch nur dann in etwa die Liebe einzuholen vermögen, wenn sie selbst großzügiger und weitblickender ist in ihrem Bemühen um die größere, umfassendere Wahrheit. Dies aber wird nur möglich sein, wenn das abstrakt-theologische Gespräch der Theologen im „Dialog der Wahrheit“ noch viel stärker getragen wird von der Liebe, die zunächst einmal das Verbindende zu sehen sich bemüht.

E. Sauser, Trier

VERITATI IN CARITATE. Der Beitrag des Kardinals König zum Ökumenismus. Pro Oriente Band V. Innsbruck: Tyrolia Verlagsanstalt. 1981. 243 Seiten. Kart. 42,— DM.

Offenkundig gibt es bereits das Wort vom „Wiener Ökumenismus“ (13), und Kardinal König stellte im Hinblick auf diesbezügliche Aktivitäten fest: „Der Erzbischof von Wien ist der dem Osten nächste Bischof des Westens, und darin sah ich meine erste Legitimation“ (11). Allerdings, für die Zeit vor Erzbischof König gilt: „Im Ökumenismus hatte Wien keine besondere Tradition“ (11). – Den entscheidenden Durchbruch in diese Richtung veranlaßten, neben vielen „kleineren Dingen“, zwei Tatsachen: Die Ermunterung von Papst Johannes XXIII. an König, die Beziehungen der Kirche mit dem Osten nicht zu vergessen, gipfelnd in dem Worte: „Kaufen Sie sich eine Fahrkarte nach Budapest“ (11) wie die Idee der österreichischen Zeitschrift „Wort und Wahrheit“, ökumenisch tätig zu werden. Vor allem sind es drei Ergebnisse des „Wiener Ökumenismus“, die hier zu nennen sind: 1. Die Öffnung zur rumänischen Orthodoxie, 2. Die Probe für den theologischen Dialog, 3. Die Überwindung des Streits von Chalkedon. Zu Punkt 2 wird lapidar-selbstbewußt festgehalten: „Ohne das Inoffizielle ekklesiologische Kolloquium Koinonia, das vom 1. bis 7. April 1974 in Wien-Lainz vom Stiftungsfonds Pro Oriente veranstaltet wurde, wäre wohl sechs Jahre danach der Beginn des offiziellen Dialogs nicht möglich gewesen“ (14). Zu Punkt 3 wird besonders auf die Aufnahme des offiziellen theologischen Dialogs zwischen den Koppen und Rom verwiesen (17) und darüber hinaus vermerkt: „Nicht zu den kleinsten Erfolgen dieser Pro-Orient-Initiative hat es gehört, immer Vertreter aller fünf nicht chalzedonensischen Kirchen in Wien zu versammeln, was auch angesichts der politischen Lage in Äthiopien und der sich aus der Patriarchenabsetzung in Addis Abeba ergebenden Spannung zwischen der koptischen und der äthiopischen Kirche oder dem indischen Schisma mit gegenseitiger Exkommunikation zwischen den Anhängern der antiochenischen und der autochtonen Richtung, nicht immer leicht war.

Die Einladung und Teilnahme chalzedonisch-orthodoxer Beobachter hat jenen möglichen Eindruck vermeiden helfen, den die Orthodoxen der byzantinischen Richtung haben könnten, daß nämlich durch die wachsende Einheit zwischen Rom und den Altorientalen ein Keil zwischen die chalzedonensische und nicht-chalzedonensische Orthodoxie getrieben werden könnte. Die Einladung der Beobachter geschah auch in der Überzeugung, daß jede Annäherung zwischen den fünf altorientalischen Kirchen und Rom auch eine Annäherung an Konstantinopel oder Moskau und umgekehrt eine Annäherung zwischen den beiden Orthodoxien auch eine an Rom sein werde“ (17). Im Kapitel „Ökumenische Gastfreundschaft“ werden Besuche von König innerhalb der Orthodoxie, im Kreise der Altorientalen, der Protestanten und Muslime in Form der verschiedenen Ansprachen und Briefadressen festgehalten. – Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß in der Fülle der Worte auch „Redensarten“ erscheinen, die vermutlich nicht allzu viel aussagen. Aber es gilt, Weizen und Spreu voneinander zu trennen. Dies ist möglich, wenn man sich Zeit nimmt, die einzelnen Dokumente durchzustudieren. Ein schnelles Lesen würde hingegen dem Werk nicht gerecht werden – es würde ihm zuviel oder zuwenig Bedeutung beimesen. Als beispielhaft für bedeutsame Aussagen sei nur die Rede Königs beim Besuch in der Al-Azhar-Universität in Kairo genannt. Hier handelt es sich um das Verhältnis von Atheismus und Monotheismus wie um die Schicksalsgemeinschaft der monotheistischen Religionen (222–232).

E. Sauser, Trier

MAZAL, Otto: Byzanz und das Abendland – Ausstellung der Handschriften- und Inkunabelsammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. – Handbuch u. Katalog. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt. 1981. 538 S. 96 Abb., davon 32 in Farbe. 60,— DM.

Dieses Prachtwerk, das gleichzeitig als Ausstellungskatalog erschienen ist, umfaßt zu den einzelnen ausgestellten Werken die einleitenden Kapitel: Das alte und das neue Rom – der Romgedanke im Abendland und in Byzanz. Byzanz und das Abendland in der Weltpolitik vom 4. bis zum 15. Jahrhundert. Theologie und Kirchengeschichte. Östliches und westliches Mönchtum. Hagiographie, Liturgie und Musik. Griechische Sprache und Literatur im Abendland, Lateinische Sprache in Byzanz. Philosophie in Ost und West. Philologie und Rhetorik. Formal- und Naturwissenschaften. Medizin. Geographie. Recht und Rechtswissenschaft. Die byzantinische und die abendländische Buchmalerei. Daran schließen sich das Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur, die Konkordanz zwischen Bibliothekssignaturen und Katalognummern, der Tafelteil und das Register. – An der Spitze steht der ausführliche Einleitungsartikel: Byzanz und das Abendland, der unter anderem auch die treffende Feststellung macht: „Auch darf nie vergessen werden, daß neben aller Konfrontation auch eine Begegnung stattfand, in der vor allem der Westen der empfangende und Byzanz der gebende Teil war. Diese Doppelwertigkeit charakterisiert ganz allgemein jedes Gegenüberstehen verschiedener Völker. So hat ja auch der jahrhundertelange Kampf von Byzanz gegen den Islam nicht verhindert, daß friedliche kulturelle, wissenschaftliche und künstlerische Kontakte in beiden Richtungen stattfanden. Die Befruchtung des Islam durch Byzanz wurde indirekt auch für das Abendland von Bedeutung, insofern auf dem Umweg über die arabische Welt Werke und Ideen aus der Antike und aus Byzanz den Weg nach dem Westen finden konnten. So wird eine tiefere Betrachtung der abendländisch-byzantinischen Geschichte stets auch das Verhältnis der drei großen Kultur- und Glaubenswelten des Mittelalters – Byzanz, die islamische Welt, das Abendland – gesamthaft ins Auge zu fassen haben. Allen drei Kulturwelten sind Gemeinsamkeiten eigen, wie sie auch spezifisch Eigenes aufzuweisen haben. Gemeinsamkeiten sind durch das überkommene griechische Geisteserbe und den Charakter des Glaubens als einer Offenbarungsreligion gegeben. Als Träger von Offenbarungsreligionen weiteten sich die drei Kultur- und Glaubenswelten nach dem Vorbild früher kosmischer Kulturen zu einer umfassenden Geschichtswelt aus, in der Glauben, politische Gestalt und hochkulturelle Form grundsätzlich in eins zusammenfielen. Lediglich das Abendland schritt über diese Entwicklungsstufe hinaus. Gemeinsam war den Kulturwelten auch die Verteidigung des Erbes gegen den Andrang neuer barbarischer Völker und der Erziehung der eingedrungenen Völker, die zum integrierenden Teil der Substanz wurden. In der Verschiedenheit der geopolitischen Lage und der Andersartigkeit des Vollzuges der Synthesen liegen die Unterschiede verborgen“ (15 f.).

Nicht weniger von Bedeutung dürfte auch das klassisch zusammenfassende Wort sein: „Das Abendland folgte als christlicher Offenbarungsbereich grundsätzlich zunächst dem byzantinischen Schema. Gemeinsam war ihm mit Byzanz die christliche Substanz, mit dem Islam die Auseinander-



setzung primitiver Stämme mit dem Erbgut der Spätantike. Doch Art und Weise der Gestaltung der Kultur und das Endergebnis der Entwicklung wich völlig von den beiden Kulturwelten ab. Durch die geringere Konsistenz der westlichen Reiche konnte die Kirche als einigendes Band ihre Priorität und Tradition durchsetzen, sich mitbestimmend vor die Reichsversuche der Karolinger und Ottonen stellen und zuletzt direkt zum Angriff auf die sakrale Stellung des Kaisers antreten. Die Trennung von kirchlicher und weltlicher Macht brachte zwar eine stete Spannung, doch eine fruchtbare Spannung, deren Dynamismus schließlich der freie Aufstieg des säkularen Geistes zu verdanken ist“ (18).

E. Sauser, Trier

APOKALYPSE MS. DOUCE 180. Bodleian Library, Oxford. (Codices Selecti: Gruppe A. Abendländische Bilderhandschriften Vol. LXXII/LXXII. 1157,— DM.) Kommentar: Peter Klein, Bamberg. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1981.

Vorliegende farbige Faksimile-Ausgabe der Handschrift aus dem Besitz der Bodleian Library in Oxford umfaßt 168 (84 Blatt) Seiten im Originalformat von 311 × 203 mm. Die Handschrift ist durch 97 Miniaturen geschmückt und stellt eine der bedeutendsten Handschriften dar, die im 13. Jahrhundert in England entstanden sind. Man kann ohne Zweifel sagen: Allein schon durch die Illumination von 97 Miniaturen kann dieses Werk in seiner dominanten Stellung nicht mehr übersehen werden. Edward I. oder seine Frau Eleonore von Kastilien haben diese Handschrift um 1270 in Auftrag gegeben, wobei Canterbury als Entstehungsort angesehen werden darf. Canterbury ist es auch, das stark unter französischem Einfluß gestanden hat. Von daher erklärt sich die Tatsache, daß diese Handschrift den Höhepunkt des französischen Einflusses in englischen Codices darstellt. Bei aller Beheimatung in traditionellem Darstellungsgut kann jedoch zugleich von einer sehr profilierten Gestaltung der einzelnen Miniaturen gesprochen werden. Gemeint sind darunter die Umrißzeichnungen, die schlanken Gestalten, die exakte Ausarbeitung der Hände und Gesichter. Nicht zu vergessen auch das Hinzutreten der Landschaft als neues Bildelement.

E. Sauser, Trier

HAUSMANN, Manfred: Der Mensch vor Gottes Angesicht – Rembrandt-Bilder, Deutungsversuche. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1979. 111 S. 10 Bildt.

Mit Recht weist der Verf. auf die Tatsache hin, daß „Rembrandts Verhältnis zur Bibel“ (9) „die meisten Rembrandt-Darstellungen nur eine untergeordnete oder überhaupt keine Bedeutung be-messen“ (9). – Demgegenüber hält er fest: „Man kann seine Bilder unter den verschiedensten Gesichtspunkten betrachten, aber verstehen, soweit Kunstwerke überhaupt verstehbar sind, in ihrer Ganzheit, in ihrer Abgründigkeit verstehen, kann man sie nur von der Bibel, und zwar von der ganzen Bibel“ (9). Dennoch verwahrt sich der Autor, Rembrandt einen Bibel-Illustrator zu nennen. Er meint hingegen: „Rembrandts Bilder sind denn auch keine Illustration, sondern erlebte, erlittene Bibel. Sie sind unmittelbare Bekenntnisse . . . Das Lesen der Bibel bedeutete für ihn, sich mit ihren unheimlichen Geschehnissen einzulassen, sich der angreifenden Fremdheit ihrer Botschaft auszusetzen, in ihren fragwürdigen Menschen seine eigene Fragwürdigkeit, in ihrem Ächzen das Ächzen aller Kreatur zu erkennen, in ihr aber auch der Hoffnung in der Hoffnungslosigkeit, dem Weg in der Weglosigkeit, dem Leben im Tode, und das heißt aufs Letzte, in ihr dem lebendigen Gott, in ihr Jesus Christus zu begegnen. Doch nun nicht so, daß diese Begegnung ein einmaliges Ereignis darstellte, durch das alles ein für allemal entschieden und zur vollen Klarheit gebracht würde. Sein Verhältnis zur Bibel hat immer wieder und bis zu seinem Ende unter dem zerrissenen und bettelnden Widersinnswort gestanden: ‚Ich glaube. Hilf meinem Unglauben.‘ Er hat Gott nie gehabt, sondern er hat unaufhörlich mit ihm gerungen, wie der Erzvater Jakob am Jabbok“ (11). – Die Bilddeutung bezieht sich auf die Bilder: Das Brautpaar, die Taufe des Kämmerers, der Mann mit dem Goldhelm, der Segen Jakobs, Saskia, David spielt vor Saul, Paulus im Gefängnis, Barthseba, die Heimkehr des verlorenen Sohnes, das letzte Selbstbildnis. In diesem Selbstbildnis steht er vor Gottes Angesicht in einem vergehenden Lachen, „dem Lachen eines Bettlers“, das wohl auch die „Summe seines Lebens“ zum Ausdruck bringen könnte (110).

E. Sauser, Trier



ROVIRA, German (Hrsg.): Das Zeichen des Allmächtigen – Die jungfräuliche Gottesmutterchaft Mariens in ihrer Verbindlichkeit für das christliche Leben. (Marianische Schriften des „Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer e. V.“.) Würzburg: Verlag Johann Wilhelm Naumann. 1981. 254 S. 29,80 DM.

Der Sammelband gliedert sich nach einer Einführung von G. Rovira in folgende Abschnitte: 1. Allgemeines über das Dogma (Kl. M. Becker: Immerwährende Jungfrau – eine biblische Betrachtung. G. Rovira: Die jungfräuliche Mutter Immanuels – Maria als Werk und Abbild der Sendung der göttlichen Personen), 2. Dogmengeschichtliche Darlegungen (E. Sauter: Maria in der Theologie und Frömmigkeit der Zeit der Kirchenväter bis zum Konzil von Ephesus 431. H. J. Vogt: Die Gottesmutterchaft Mariens auf dem Konzil von Ephesus. L. M. Herrán: Maria in den Konzilien von Toledo. L. Scheffczyk: Tendenzen und Entwicklungslinien der Marienlehre im Mittelalter. J. Hrynioch: Theologische Grundlage der Glaubenswahrheiten in bezug auf Maria aus der Sicht der Orthodoxie. U. V. Bredericke: Die immerwährende Jungfräulichkeit und Gottesmutterchaft Mariens im lutherischen Glauben), 3. Geistliche und pastorale Erwägungen (Kard. St. Wyszyński: Die, die vertraut hat – Die Magd des Herrn, zu Liebe und Dienst am Gottesvolk bestimmt. Kard. M. González-Martin: Gottesmutterchaft und Jungfräulichkeit der allerseligsten Jungfrau Maria – Maria, Ideal der Frau, Mutter und Jungfrau. Bischof R. Graber: Jungfräulichkeit. J. Auda: Bedeutung und Tragweite des marianischen Jawortes), 4. Dokumente (Bischof Prokul: Predigt in Gegenwart des Nestorius in der großen Kirche von Konstantinopel. Bischof Cyrill von Alexandrien: 4. Brief an Nestorius. Leo I.: Brief „Solicitudini meae“. Leo I.: Brief an Flavian, Bischof v. Konstantinopel. – Dogmatische Definition von Chalcedon. Martin I.: 2.–4. Kanones der Lateransynode von 649. XI. Konzil von Toledo: Glaubensbekenntnis). Daran schließen sich Personenregister und Autorenverzeichnis. – Das Werk bietet eine Fülle von positivem Wissen, theologischen Deutungen, frömmigkeitsgeschichtlichen und pastoraltheologischen Bezügen. Von daher ergibt sich auch die Möglichkeit, viele oberflächlich-falsche Urteile und Vorurteile über Theologie und Verehrung Mariens auszuräumen, gemäß dem Worte des hl. Hieronymus: „Viele fallen in Irrtum, weil sie die Geschichte nicht kennen.“ Von besonderer Wichtigkeit erscheint hier auch die Feststellung Roviras in der Einführung: „Indessen muß man unterstreichen, daß die Marienlehre der Kirchenväter mit den trinitarischen und christologischen Fragen eng verbunden ist. Man muß sogar sagen, daß in dieser Tradition der Kirche, die noch heute vor allem in der Ostkirche großartige Früchte bringt, die bedeutsamsten mariologischen Aussagen zumeist im Zug christologischer Kontroversen (fielen), ja, die Gestalt Mariens wurde zuweilen zum Prüfstein der Orthodoxie gemacht“ (G. Söll). Dies macht auch das 2. Ökumenische Konzil und die noch zu erwähnenden Konzilien, deren Jubiläum im Jahre 1981 ebenfalls begangen werden, so aktuell, weil die Überbetonung einer einseitig ekklesiologischen Mariologie die der Person Mariens und ihre persönlichen exklusiven Begnadungen gebührende Huldigung verwischen könnte, was sich sicherlich für das ökumenische Gespräch mit den Orthodoxen als hinderlich erweisen würde. Überdies ist es in einer Zeit kollektivistischer Tendenzen, welche die Bedeutung der Einzelperson für den Lauf der Geschichte ignorieren, von nicht minderer Relevanz, die einzigartigen Leistungen der Heiligkeit einzelner Personen für den Verlauf der Heilsgeschichte hervorzuheben – wie es im übrigen das Alte Testament auch tut – und zwar jeweils im trinitarischen, christologischen und soteriologischen Kontext, als Wirken Gottes unter den Menschen durch die Menschen, die auch als einzelne Kirche sind . . . Die Persönlichkeit Mariens ist nicht nur überzeitlich, sondern sie ist auch eine geschichtliche Person, die noch heute in die Geschichte mächtig eingreift“ (S. 11). – Abgesehen von den Formulierungen: „Die einzigartigen Leistungen der Heiligkeit einzelner Personen“ wie „die noch heute in die Geschichte mächtig eingreift“ – sie müßten theologisch noch etwas genauer aufgehellt werden – scheint mir der Hinweis auf die Bedeutung Mariens als einzelner Persönlichkeit von großer Wichtigkeit zu sein. – Gewiß: Die Verdienste theologischen Bemühens, Maria in die Kirche einzugliedern und sie darüber hinaus zu einem Symbol werden zu lassen, das über die Individualität gleichsam hinauswächst, sind sehr zu beachten und eigentlich im seelsorglichen Leben noch viel zu wenig in Betracht gezogen. Andererseits darf nicht, wie eben Rovira nachdrücklich vermerkt, außer acht gelassen werden, daß Maria auch eine einzelne historische Größe ist, die als solche, auch wenn wir von ihr nur sehr wenig wissen, Beachtung „verdient“. Rovira sieht dies vor allem gewährleistet im Hinweis auf ihre „Privilegien“ – und das ganze Buch handelt ja im Grunde von verschiedenster Seite her auch davon. Dies ist sehr gut so. Zugleich kann und soll diese begrenzte historische Konkretheit Mariens auch in der Art und Weise gewertet werden, daß ihre historische Größe und Existenz ebenso in ihrer biblischen Schlichtheit und Einfachheit vorgestellt wird, so

daß auch von daher ihr Bezug zu allen Glaubenden hergestellt wird. Sicher: Von da aus sollte dann immer auch weitergegangen werden im Sinne eines verehrenden und feiernden Blickes auf die Entfaltung dieser „Knospe“ in den Dogmen, in der Liturgie, bei den Kirchenvätern, in den verschiedensten Formen der Frömmigkeit.

E. Sauser, Trier

WIMMER, Otto/MELZER, Hartmann: Lexikon der Namen und Heiligen. Tyrolia, Innsbruck – Wien – München 1982. 980 S. – Bereits 1955 erschien O. Wimmers Handbuch der Namen und Heiligen.

Vorliegende 4. Auflage stellt eine Neubearbeitung und wesentliche Erweiterung der 1. Auflage dar. Dies bewog den Verlag, dem Ganzen auch einen geänderten Namen zu geben. Der nunmehrige Herausgeber, der kürzlich verstorbene Jesuitenpater H. Melzer, schreibt im Vorwort: „Die große Stärke des Buches ist seine umfassende Information über die Heiligen nach biographischer, ikonographischer, sprachgeschichtlicher, volkswundlicher, liturgischer und bibliographischer Rücksicht. Sehr wertvoll ist die Verbindung der Heiligengestalt mit dem liturgischen und bürgerlichen Kalender. In seinem umfassenden hagiographischen Wissen scheidet er genau zwischen echter Historie und Legende“ (S. 7). – Die Erweiterung des ursprünglichen Werkes wird darin sichtbar, daß in der 3. Auflage etwa 1500 Stichwörter nachzuschlagen waren – jetzt sind es 3714. Davon beziehen sich 2591 auf Biographien – die restlichen 1123 sind zu etwa zwei Drittel Erklärungen von weiteren Namen, zu denen man keinen Heiligen finden konnte, neuere Namensformen sowie Kurz- und Kosenamen, ca. ein Drittel reine Verweise. – Das Werk ist aus verschiedenen Gründen in der Tat einmalig. Melzer bemerkt unter anderem dazu: „Es wurden – wohl erstmalig in der Literatur – alle 1017 Personen namentlich aufgenommen, die von 1900 bis 1981 . . . kirchlich heilig- oder seliggesprochen wurden . . . wohl erstmals in der deutschen Literatur werden alle Märtyrergruppen der Neuzeit (seit 1500) in einem eigenen Kapitel vollzählig mit Namen erfaßt, und zwar diejenigen, die kirchlich selig- oder heiliggesprochen wurden . . . es wurde angestrebt, zu möglichst vielen gebräuchlichen Namen einen kirchlich anerkannten Heiligen als Patron zu finden“ (S. 7 f.). – Die acht Kapitel lauten: 1. Die Verehrung der Heiligen, 2. Der bürgerliche Kalender, 3. Der kirchliche Kalender, 4. Alphabetisches Verzeichnis der Namen und Heiligen, 5. Die Märtyrergruppen der Neuzeit (seit 1500), 6. Die Heiligen und Seligen nach Ländern, 7. Die Patronate der Heiligen und Seligen, 8. Die Attribute der Heiligen und Seligen.

E. Sauser, Trier

SARTORY, Gertrude und Thomas: Der heilige Nikolaus – Die Wahrheit der Legende (Herderbücherei Bd. 897). Freiburg i. Br. 1981: Herder. 157 S.

Dieses Werk ist eine glückliche Verbindung von vor allem symbolischer Betrachtung des Wundertäters Nikolaus und Deutung der Wichtigkeit und des innersten Geheimnisses der Heiligenverehrung. Zentral bei fast allen Überlegungen ist das Motto: „Das Wunderbare ist das Wahre.“ Die Folge daraus: Alle Legenden über Nikolaus und andere Heilige sind im Grunde durch und durch wahr, weil sie das Wunderbare vor Augen führen. Besonders bemerkenswert wird seine Kennzeichnung auch im ältesten und zugleich bedeutendsten Nikolaustext, entstanden zwischen 750 und 850: „Sichtbares Abbild der Güte des Erlösers“ (96). Nikolaus als „Figur“ kann schließlich noch besonders nachempfunden werden in der im dritten Teil des Werkes abgedruckten „Ostkirchlichen Vigilfeier zum Fest des heiligen Nikolaus“ (112 – 142).

E. Sauser, Trier

NIGG, Walter/LOOSE, Helmuth Nils: Antonius von Padua. Freiburg: Herder. 1981. 96 S., mit zahlreichen Farb- und Schwarzweißabbildungen. Pp. 19,80 DM.

„Das Leben der Heiligen ist in Sinnbildern geschrieben . . . Auch das Leben des Antonius mutet uns wie eine Geheimschrift an. Sie ist nicht ohne weiteres verständlich. Erst wenn man den Schlüssel zur

Entzifferung gefunden hat, erschließt sich seine Bedeutung dem Leser. Antonius selbst muß uns helfen, ihn wieder zu finden" (19) – mit diesen Worten umreißt Nigg in seinem Essay das „Problem“ jeder Heiligengeschichte, vorab der des Heiligen aus Lissabon-Padua. Immer wieder kommt Nigg, unterstützt durch zahlreiche Abbildungen, die auch vom ikonographischen Standpunkt aus interessant erscheinen, auf diese Symbolhaftigkeit, gerade in den Wunderberichten. Beispielhaft sei nur erwähnt des Heiligen Christus-Vision beim Lesen der Hl. Schrift. Hier wird berichtet, daß Antonius bei der Vertiefung in das Neue Testament plötzlich das Jesuskind auf den Blättern des Buches erblickte. Nigg interpretiert feinsinnig: „Falsch und geradezu unrecht daran war, daß man dieses Erlebnis gewöhnlich kitschig und sentimental darstellte, während es sich doch um ein kaum wiederzugebendes, hochbedeutsames Ereignis handelte. Man sollte nicht von einer phantasiereichen Einbildung fabeln, da diese Vision auf eine nicht mehr zu überbietende Weise veranschaulicht, wie man die Heilige Schrift lesen soll. Nur wenn der Leser Christus suchend in der Bibel liest, vernimmt er die ewige Stimme. Eine gelangweilte oder kritische Lektüre führt zu nichts. Antonius vertiefte sich immer wieder neu in die Bibel und suchte darin Christus zu finden. Seine Vision veranschaulichte dies wundervoll . . . Der Heilige ist der Mensch, der den Herrn gesehen und sein Leben in der Verbundenheit mit ihm zugebracht hat“ (70 – 72, mit Auslassungen).

E. Sauser, Trier

HARBARTH, Anita: Wer ist dieser Mensch – Zugänge zu Christusbildern. Mainz: Matthias Grünewald. 1981. 112 S., 21 Bildt., z. T. farbig. Ln. 32, – DM.

In diesen Christusbildern (Daumier, Ensor, Vincent van Gogh, Gauguin, Schmidt-Rottluff, Barlach, Corinth, Nolde, Rouault, Kokoschka, Beckmann, Dix, Chagall, Masereel, Hegenbarth, Habdank, Hrdlicka, Litzenburger) spiegelt sich wider, was die Verf. einleitend feststellt: „Es ist unverkennbar: Von Anfang an ist das Christusbild hineinverwoben in den Erfahrungshorizont der Menschen. Es ist immer schon vielschichtig, zeit- und situationsgebunden – geboren aus dem Christuszeugnis des Neuen Testaments, dem Christusglauben der Menschen, geboren auch aus Wünschen und Hoffnungen. Gespeist aus der Kraft der Phantasie, aus dem Spiel mit Formen, Farben, Linien. Entscheidend ist, daß einer im Blick auf das Christusbild mit dem Kirchenvater Tertullian sagen kann: Wie armselig auch immer, er ist Mein Christus“ (12). Besonders deutlich wird an den hier gezeigten Christusbildern die Feststellung H. Schürmanns, daß „der proexistente Christus die Mitte des Glaubens von morgen sei . . . diese Proexistenz will doppelt verstanden werden: Jesus war der Mensch für die anderen, weil und indem er auf den ganz Anderen hinlebte“ (17). Die Verf. bemerkt dazu ausholend: „Gerade die außerkirchlichen Christusbilder zeigen den Jesus, der unterwegs ist . . . Sie stellen ihn dorthin, wohin er sich selbst gestellt hat – nicht aus Prinzip, sondern weil er dort mit seiner Guten Nachricht gehört wurde – zu den Hilflösen, Verachteten, den Gequälten, Kranken, Trauernden, Weinenden . . . Wie steht es aber mit Schürmanns zweiter Satzhälfte, daß Jesus nur für die anderen so leben konnte, weil er auf den ‚ganz Anderen‘ hinlebte? Hier würden sich ganz verschiedene Stimmen melden . . . Für den Glaubenden wird Jesus von Nazareth immer der sein, der ohne das Abba, mein lieber Vater, nicht gedacht werden kann. Die Maler – und auch die Dichter – könnten uns helfen, daß wir über dem Gottessohn den Menschen Jesus nicht aus den Augen verlieren. Und das war für die kirchlich engagierten Christen im Lauf der Geschichte immer wieder die größere Gefahr. Der in das Gold der Ewigkeit entrückte Christus kann sich übermächtig vor den Jesus stellen, dessen Erdenleben sich in der Mitverantwortung für den leidenden Bruder erfüllt hat. Ihn jedoch und Menschen, die in seinen Spuren gehen, braucht unsere in vielem so heillose und konfliktgeladene Welt“ (18).

E. Sauser, Trier

## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

---

- BAUMGARTNER, Konrad: Johann Michael Sailer. Geistliche Texte. München: Verlag Schnell & Steiner. 1981. 176 Seiten, kart. 14,80 DM.
- BECKER, Gerhold: Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionsphilosophische Bedeutung und Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1982. 383 Seiten, kart. 48,- DM.
- BSTEH, Andreas (Hrsg.): Erlösung in Christentum und Buddhismus. Beiträge zur Religionstheologie, Band 3. Mödling: Verlag St. Gabriel. 1982. 200 Seiten, kart. 40,- DM.
- CHENU, M.-D. OP: Das Werk des Hl. Thomas von Aquin. Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 2. Ergänzungsband. Köln: Styria Verlag. 1982. 2. Auflage, 452 Seiten, Ln. 63,- DM.
- EXEGETISCHES WÖRTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT, herausgegeben von Horst Balz und Gerhard Schneider. Band II. Lieferung 9 – 11, Spalte 1025 – 1358. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer. 1981. 68,- DM.
- GANOCZY, Alexandre: Theologie der Natur. Theologische Meditationen. Band 60. Köln: Benziger Verlag. 1982. 108 Seiten, kart. 11,80 DM.
- GUTIÉRREZ, David O.S.A.: Geschichte des Augustinerordens. Band I, 2. Teilband. Die Augustiner im Spätmittelalter 1357 – 1517. Würzburg: Augustiner-Verlag. 1981. 286 Seiten. 68,- DM.
- HAUCK, Friedrich/SCHWINGE, Gerhard: Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch. Kleine Vandenhoeck-Reihe. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 1982. 240 Seiten, kart. 16,80 DM.
- HAUSMANN, Franz: Kirche und Ehe in der Theologie des Jean-Pierre Martin (1792 – 1859). Eichstätter Studien. Neue Folge Band XV. Regensburg: Verlag F. Pustet. 1982. 380 Seiten, kart. 68,- DM.
- KINET, Dirk: Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments. Stuttgarter Bibelstudien, Band 104. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. 1981. 170 Seiten. 26,80 DM.
- KIRCHSCHLÄGER, Walter: Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion. Österreichische Biblische Studien, Band 3. Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk. 1981. 331 Seiten. 49,50 DM.
- KLAUCK, Hans-Josef: Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum. Stuttgarter Bibelstudien, Band 104. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. 1981. 120 Seiten. 22,80 DM.
- KÖSTER, Wilhelm SJ: Abendland, woher und wohin? Aufriß zu einer Ortsbestimmung des Heute. Münster: Aschendorff Verlag. 1982. 141 Seiten, Ln. 19,80 DM.
- MARROU, Henri-Irénée: Augustinus und das Ende der antiken Bildung. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 1981. 601 Seiten, geb. 88,- DM.

THOMAS VON AQUIN: Gottes Dasein und Wesen. Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Summa Theologica, Band 1. Köln: Styria Verlag. 1982. 4. Auflage. 551 Seiten, Ln. 63,- DM.

WEIS, Norbert: Das Prophetische Amt der Laien in der Kirche. Analecta Gregoriana. Band 225. Rom: Università Gregoriana Editrice. 1981. 491 Seiten, kart. \$ 35,-.

ZIEGLER, Adolf Wilhelm: Ein Werk des Friedens. Erinnerungen an die Militärseelsorge 1939-1945 in einem Gefangenenlager. München: Verlag Erich Wewel. 1979. 284 Seiten. 22,- DM.



Franz Schmatz

# **Christliche Lebensqualität durch Begegnung**

Ca. 120 Seiten, kart., ca. S 120, — /ca. DM 16,80.

Der Autor macht in seiner pastoralen Berufsarbeit immer wieder die Erfahrung, daß fehlende Begegnung und Begegnungsbereitschaft — oft sogar Begegnungsbehinderung — die wichtigsten Ursachen für die vielfältigen Krisen im menschlichen Leben sind. Eine Krisen-Lösung ist nur auf dem Weg der meditativen Besinnung auf die Notwendigkeiten und Gesetze der zwischenmenschlichen und religiösen Begegnung möglich. In diesem Sinne versteht der Autor den Ausdruck „Christliche Lebensqualität“. Wer gelernt hat, dem anderen richtig zu begegnen, dessen Leben wird reicher sein und sich bereichernd für andere auswirken.

Der Autor bedenkt die menschlichen Bereiche, in denen Begegnung eine hervorragende Rolle spielt: in Ehe und Familie, zwischen den Generationen, auf dem Arbeitsplatz, mit Trauernden, Leidenden, Behinderten, Kranken, Einsamen, Sterbenden, in der Feier. — Er geht auch auf die religiöse Dimension ein: auf Begegnung im Glauben, in der Hoffnung, in der Liebe, im Gebet, im Gottesdienst, mit Gott nach dem Tod . . .

Ein psychologisch und pastoral geschulter Autor greift ein sehr aktuelles Gesellschaftsproblem auf: das mangelnde Miteinander auf allen Ebenen.

**VERLAG HERDER WIEN · FREIBURG · BASEL**

# Niels Stensen

Max Bierbaum/Adolf Fallers

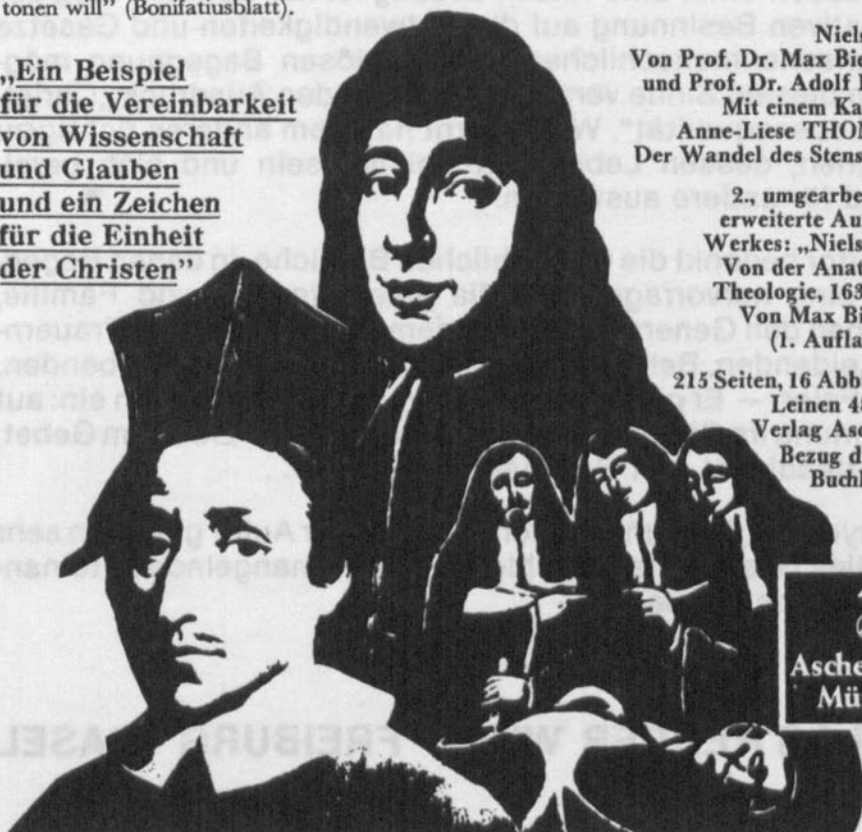
Als Wissenschaftler war Stensen im ganzen gelehrten Europa bekannt. Er war Anatom und Biologe, Paläontologe, Geologe und Kristallograph. Mit neuen Erkenntnissen eilte er seiner Zeit weit voraus. Begabt und aufgeschlossen, hatte Stensen das Glück, mit den hervorragendsten Männern seiner Zeit zusammenzutreffen und sich mit einigen auch zu befreunden. Die bedeutendsten sind wohl Spinoza, Papst Innocenz XI. und Leibniz. Auf der Höhe seiner wissenschaftlichen Laufbahn konvertierte Stensen zur katholischen Kirche. Er wurde Priester. 1676 ließ ihn Papst Innocenz XI. in Rom zum Bischof weihen. Dann ging Stensen in die Diaspora des Nordens. Dort predigte er nicht, sondern lebte seiner von tiefstem Haß zerrissenen Zeit vor, daß Versöhnung nicht aus Krieg und Gewalt geboren wird. „Heute Stensens zu gedenken ist keine Flucht in die Vergangenheit, sondern ein Besinnen auf das Wesentliche in eines jeden Christen Leben ... Die Biographie ist adäquat dem Genie Stensens geprägt, die Lektüre ist ein geistiges Vergnügen“ (urteilte die Zeitschrift Arzt und Christ). Stensen ist „ein Beispiel für die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Glauben und ein Zeichen für die Einheit der Christen“ (Radio Vaticana). „Das wissenschaftlich bestens fundierte und doch leicht lesbare Werk“ (Kirche - Schweizerische Kirchenzeitung) ist „ein faszinierendes Buch, das die innere Einheit dieses ungewöhnlichen Lebens betonen will“ (Bonifatiusblatt).

**„Ein Beispiel  
für die Vereinbarkeit  
von Wissenschaft  
und Glauben  
und ein Zeichen  
für die Einheit  
der Christen“**

Niels Stensen  
Von Prof. Dr. Max Bierbaum †  
und Prof. Dr. Adolf FALLER  
Mit einem Kapitel von  
Anne-Liese THOMASEN:  
Der Wandel des Stensenbildes.

2., umgearbeitete und  
erweiterte Auflage des  
Werkes: „Niels Stensen.  
Von der Anatomie zur  
Theologie, 1638—1686.  
Von Max Bierbaum“  
(1. Auflage 1959).

215 Seiten, 16 Abbildungen,  
Leinen 48,— DM.  
Verlag Aschendorff  
Bezug durch jede  
Buchhandlung



Aschendorff  
Münster

# Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

## 128 Victor Maag · Hiob

Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen. Etwa 240 Seiten, Leinen etwa DM 52,-

*A. d. Inhalt:* Einführung / Die Hiob-Novelle: Abgrenzung, Ablauf, Umfang; Gestalt und literarische Gattung; Das Verhältnis zwischen Novelle und alter Volkstradition; Die Symbolik der Himmelsszenen; Das Bild von Jahwäs Hofstaat; Der Satan; Das Vertrauen; Absolutes oder relatives Böses; Der eschatologische Blickpunkt / Die Hiob-Dichtung: Hiobs Klage und Gottes Antwort; Die Freunde; Der letzte Redegang; Hiob / Sekundär-Rezensionen und Spätgestaltungen / Register

## 127 Walter Klaiber · Rechtfertigung und Gemeinde

Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis. 306 Seiten, kart. DM 58,-; Leinen DM 74,-

Wer die paulinischen Briefe nach ihrer Ekklesiologie befragt, trifft auf einen eigentümlichen Sachverhalt. Paulus schreibt an Gemeinden und bespricht häufig Gemeindeprobleme, aber es fehlt eine thematische Behandlung des Kirchenbegriffs. Dem entspricht die Lage in der Forschung. Es gibt eine Fülle von Untersuchungen zu Einzelthemen. Diese Arbeit geht nicht von einzelnen Begriffen, sondern von Aussagen über den Ursprung der Gemeinde aus und verfolgt von hier die Linien, die auf grundsätzliche Zusammenhänge hinweisen. Dabei gewinnt die Beziehung zur Rechtfertigungslehre entscheidende Bedeutung.

## 126 Robert Maddox · The Purpose of Luke-Acts

218 Seiten, Leinen DM 60,-

*Contents:* The Unity and Structure of Luke-Acts and the Question of Purpose / Jews, Gentiles and Christians / The Picture of Paul in Acts / Christians in the Roman Empire / The Lukan Eschatology / The Special Affinities of Luke and John / Luke's Purpose in the Church of His Time

"This is, in my view, the best survey on Lukan theology that is available now."

*Eduard Schweizer*

**V&R** Vandenhoeck & Ruprecht  
Göttingen und Zürich

# Trierer Theologische Studien

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät  
Trier

## Eine Auswahl:

Band 7 Heinrich Groß

**Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im alten Orient und im Alten Testament**  
1961. XVIII, 185 Seiten (Nachdruck 1967).  
36, – DM

Band 11 Anton Arens

**Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes**  
Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengebets  
1961. XIX, 228 Seiten (Nachdruck 1968).  
42, – DM

Band 19 Hansjörg auf der Maur

**Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier**  
1967. XV, 194 Seiten. 40, – DM

Band 20 Heribert Schützeichel

**Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton**  
Ein Beitrag zur Geschichte der Kontroverstheologie im 16. Jahrhundert  
1966. XXXII, 347 Seiten. 45, – DM

Band 23 Wilfried Hagemann

**Wort als Begegnung mit Christus**  
Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus  
1970. XXXI, 236 Seiten. 58, – DM

Band 24 Ernst Haag

**Der Mensch am Anfang**  
Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2–3  
1970. VII, 209 Seiten. 45, – DM

Band 25 Anton Bodem

**Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan**  
Ein Beitrag zur Ekklesiologie im Zeitalter der Reformation  
1971. XXIII, 219 Seiten. 46, – DM

Band 27 Helmut Fox

**Die Theologie Max Thurians**  
Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog. Mit einem Geleitwort von Max Thurian  
1971. XXIV, 299 Seiten. 52, – DM

Band 32 Helmut Pfeiffer

**Gotteserfahrung und Glaube**  
Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers'  
1975. XI, 293 Seiten. 45, – DM

Band 33 Peter Krämer

**Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts**  
Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen Hans Barion und Joseph Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils  
1977. XXIX, 162 Seiten. 35, – DM

Band 34 Andreas Heinz

**Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier**  
von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts  
1978. XXXII, 479 Seiten, 2 Karten. 89, – DM

Band 35 Reinhold Bohlen

**Der Fall Nabot**  
Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21)  
1978. 440 Seiten, 3 Tafeln. 79, – DM

Band 36 Lothar Heiser

**Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (858–867)**  
Ein Zeugnis päpstlicher Hirten Sorge und ein Dokument unterschiedlicher Entwicklungen in den Kirchen von Rom und Konstantinopel  
1980. 503 Seiten. 84, – DM

Band 37 Heribert Schützeichel

**Katholische Calvin-Studien**  
1980. 136 Seiten. 24,80 DM

Band 38 Rudolf Thomas (Hrsg.)

in Verbindung mit Jean Jolivet, Paris – L. M. de Rijk, Leiden – D. E. Luscombe, Sheffield  
**Petrus Abaelardus (1079–1142)**  
Person, Werk und Wirkung  
1980. 339 Seiten. 58, – DM

Band 39 Manfred Probst

**Der Ritus der Kindertaufe**  
Der Reformversuch der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches  
1980. 310 Seiten. 48, – DM

**Bitte Sonderprospekt „Trierer Theologische Studien“ anfordern!  
Die Reihe wird fortgesetzt.**

**Paulinus-Verlag  
Postfach 30 40  
5500 Trier**

Eine einzigartige  
enzyklopädische  
Bibliothek



# Neue Teilbände

Bereits 21 von 30 Teil-  
bänden erschienen.  
Bis Ende 1982 vollständig!

<p><b>CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT</b></p> <p>Karl Rahner <b>Autorität</b></p> <p>Manfred Häußler <b>Herrschaft - Macht - Gewalt</b></p> <p>Iring Fetscher <b>Revolution und Widerstand</b></p> <p><b>14</b></p> <p>HERDER</p>	<p><b>CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT</b></p> <p>Dietrich von Engelhardt Johann Glatzel Adrian Holderegger <b>Abweichung und Norm</b></p> <p>Gesfried Humold / Wilhelm Koff <b>Minoritäten, Randgruppen und gesellschaftliche Integration</b></p> <p>Knut E. Logstrup <b>Solidarität und Liebe</b></p> <p>Albert Raffelt <b>Interesse und Selbstlosigkeit</b></p> <p><b>16</b></p> <p>HERDER</p>	<p><b>CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT</b></p> <p>Werner Müller <b>Bürgertum und Christentum</b></p> <p>Ulrich Ruh <b>Säkularisierung</b></p> <p>Walter Kern / Christian Link <b>Autonomie und Geschöpflichkeit</b></p> <p>Trutz Rendtorff <b>Emancipation und christliche Freiheit</b></p> <p><b>18</b></p> <p>HERDER</p>
<p>144 Seiten, gebunden Subskr.-Preis 27,- DM</p>	<p>168 Seiten, gebunden Subskr.-Preis 31,50 DM</p>	<p>184 Seiten, gebunden Subskr.-Preis 34,50 DM</p>

„Eines der bedeutendsten  
theologischen Werke der Ge-  
genwart“

(EKZ-Informationsdienst).

„Ein Gewinn für den Seelsorger  
und Prediger. Gute Lesbarkeit  
auch für den nicht unmittelbaren  
Fachmann – ein modernes Stu-  
dienkompendium, das auch der  
Seelsorger und Prediger mit viel  
Gewinn zur Hand nehmen dürfte“  
(Der Prediger und Katechet).

„Bewußt ökumenisch. Die kon-  
zeptive Anlage hat bewußt öku-  
menischen Charakter. Die Spra-  
che lädt zum fortlaufenden Lesen  
ein. Einformige Langeweile ist  
nicht zu befürchten“

(Lutherische Monatshefte).

„Die Empfehlung einer solchen  
Enzyklopädie zielt auf jene ab, die  
in Schule, Gemeinde, Erwachse-  
nenbildung und gesellschaftlichem  
Engagement besonders von der

modernen Gesellschaft in ihrem  
christlichen Glauben (heraus-)ge-  
fordert sind. Für diese bietet die  
Reihe eine vortreffliche Grund-  
lage“

(Publikorum).

 **herder**



Band 4  
„Occidens – Horizonte des Westens“

Georg Koepgen

# Die Gnosis des Christen- tums

371 Seiten, 8°, Leinen mit Schutzumschlag, 38,- DM

ISBN 3-87760-012-3

Es handelt sich um die unveränderte, posthume Neuauflage des erstmals 1939 erschienenen und damals indizierten Werkes. In einem mutigen Wurf hat Koepgen versucht, die biblisch-altchristliche Gnosis, die mit Gnostizismus nichts zu tun hat, als legitime theologische Denkweise vorzustellen, damit Theologie wieder mehr ein personal-existentielles Ergriffenwerden als ein wissenschaftlich rationales Begreifen werde. Der Autor setzt sich mit den verschiedenen Denkformen auseinander und grenzt sie gegen die Gnosis ab. Gnosis ist für ihn zunächst Empfangen, ein Erkennen, das in einem Erkenntnis gründet. Sie ist existentielle Einsicht in die Offenbarungswirklichkeit. Zutiefst bedeutet sie den gnadenhaften Mitvollzug innergöttlichen Lebens in der Weise des Sohnes, weil der Christ in Christus in die Sohneszeugung hineingenommen ist. Deshalb ist die echte Gnosis zugleich trinitarisch und gottmenschlich. Ihre Ausdrucksformen sind Symbole, Bilder und Gleichnisse, ihre Grundlage ist der gelebte Glaube. Ihr Symbol weder Kreis noch Linie, sondern die Spirale. Seit seinem ersten Erscheinen hat das Buch an Aktualität gewonnen. (Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie 12/1979)

Die weiteren Bände der Reihe  
„Occidens – Horizonte des Westens“

Band 1

Rupert von Deutz

Lesungen über Johannes. I/II

Der geistige Sinn seines Evangeliums

XXVI, 952 Seiten, 8°, Leinen, 125,- DM  
(Abgabe nur komplett)

ISBN 3-87760-007-7

Ruperts klassisches Werk der Theologie, 1969 kritisch neu editiert, wurde von Ferdinand Emunds und Rhaban Haacke OSB zum erstenmal ins Deutsche übertragen. Rupert führt in seiner Exegese des Johannes-Evangeliums den Leser zur klaren Quelle des Christenglaubens.

Band 2

Hans-Joachim Diesner

Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien

127 Seiten, 7 Tabellen, 4°, kart.,  
33,80 DM

ISBN 3-87760-010-7

Isidor von Sevilla, Kirchenlehrer in der Epoche des Übergangs von der Antike zum frühen Mittelalter, schuf mit seiner „Etymologiae“ eine Enzyklopädie des damaligen Wissens. Die Schriften bilden die Hauptgrundlage für die Bildung im Mittelalter.

Band 3

Aelred von Rievall

Über die geistliche Freundschaft

XXIV, 174 Seiten, 1 Titelbild, 8°, kart., lat.-dt.,  
19,80 DM

ISBN 3-87760-011-5

Sein Werk ist ein Zeugnis der natürlichen Frische seines Geistes, voll Innigkeit und Zartheit in der Schilderung des Gleichklangs seelischer Tiefe zwischen Freund und Freund.

Band 5

Wilhelm Nyssen

Romanik – Hohe Welt des Menschen

113 Seiten, 14 Textillustrationen,  
56 Farbtafeln, 24 x 27 cm, Leinen mit Schutzumschlag, 68,- DM

ISBN 3-87760-028-X

Der Autor versucht, aus einem mehr geisteswissenschaftlichen als kunsthistorisch vergleichenden Eindringen in die Lebensgründe der Romanik an ihren Bildern in sieben Stufen gleich sieben Kapiteln jene einfache Struktur des Sinnes aufzuweisen, die der Grund zur größeren Vielfalt ist.

**Spee-Verlag**  
**Postfach 30 40**  
**5500 Trier**

# Jetzt zum aktuellen Anlaß:

Joseph Kardinal Ratzinger

## Theologische Prinzipienlehre

**Bausteine zur Fundamentaltheologie**

480 Seiten, kartoniert DM 28,—, Leinen DM 36,—

In dieser umfangreichen und differenzierten Untersuchung geht es dem Theologen Ratzinger um eine Definition der Formalprinzipien des Christentums in dreifacher Hinsicht:

1. Aus der katholischen Sicht
2. Im ökumenischen Disput
3. Im Zusammenhang mit dem Weg der Theologie

Ein Epilog „Zur Ortsbestimmung von Kirche und Theologie heute“ rundet das Werk ab.

Bestell-Nummer: 80 kartoniert, Bestell-Nummer: 81 Leinen

---

**Weitere Bücher aus der Feder von Joseph Kardinal Ratzinger,  
im ERICH WEWEL VERLAG, München:**

### Dogma und Verkündigung

Kartoniert DM 22,—

**Ein notwendiges Buch für  
die theologische Praxis**

Joseph Ratzinger schuf eine klar konzipierte Synthese aus der modernen Welt des Christen von heute und der Kirche als Ort der Verkündigung.

Praxisbezogen vermittelt das Werk in flüssiger Form uns den Inhalt und die Werte eines sinnvollen christlichen Lebens. Die Ausstrahlung dieser lebendigen, mit Verstand, Geist und Liebe ausgestatteten Sprache inspiriert in uns den Drang einer Nachvollziehung.

Maßstäbe werden gesetzt für den heutigen Menschen in der Gottesfrage und in seiner Frage nach dem Gott von heute.

**Bestell-Nr. 50**

### Eucharistie — Mitte der Kirche

Kartoniert DM 7,80

Vier Fastenpredigten in der St.-Michaels-Kirche in München über die Grundthemen der katholischen Eucharistie-Katechese.

**Bestell-Nr. 70**



ERICH WEWEL VERLAG  
ANZINGER STRASSE 1 · 8000 MÜNCHEN 80

**Leonard Holtz**

### **Die Mitte des Menschen**

Herz-Jesu-Meditation in Geschichte und Gegenwart

204 Seiten, 8 schwarzweiße und 5 vierfarbige Bildtafeln, 12 x 18 cm, Pappband, 29,80 DM

Auf der Suche des heutigen Menschen nach der Mitte will dieses Buch die Dimension des Herzens aufweisen, Anleitung zu einer zeitgemäßen Herz-Jesu-Meditation geben und zur Auseinandersetzung mit dieser Form christlicher Frömmigkeit provozieren. Ein Überblick über die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung konfrontiert mit Texten der Heiligen Schrift, der Vätertheologie, der mittelalterlichen Mystik und der Herz-Jesu-Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte. In einem eigenen Teil sind ausgesuchte Texte, Lieder und Gebete aus Geschichte und Gegenwart zusammengestellt und die Anrufungen der Herz-Jesu-Litanei zur Meditation aufgeschlossen.



**Paulinus-Verlag**  
Fleischstraße 62–65  
Postfach 30 40  
5500 Trier

**Lothar Heiser**

### **Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres**

428 Textseiten, 32 Bildtafeln, Leinen, 58, – DM. Band 20 der Reihe Sophia. Quellen östlicher Theologie.

Das Werk von Lothar Heiser ist ein profunder Weg zu den Quellen der Marienfrömmigkeit des christlichen Ostens, der auch für die Kirche des Westens von großer Bedeutung ist. Der Autor stellt umfänglich heraus, daß Marienfrömmigkeit nur lebendig und fruchtbar bleibt, wenn sie auf die Christus-Verkündigung der Kirche bezogen ist. 32 Ikonentafeln in Farbe strahlen trotz aller reichen Variation den einzigartigen Atem ihrer Christusbezogenheit aus.



**Paulinus-Verlag**  
Fleischstraße 62–65  
Postfach 30 40  
5500 Trier

**Ein hervorragender Geschenkband**

### **Der Mann aus Assisi**

**Text: Walter Nigg**

**Bilder: Toni Schneiders**

**132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM**

### **J. B. Grachs Buchhandlung**

**Weber-Philippi**

**Trier-Hauptmarkt**

**Telefon 7 44 92**

**Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.**

**Peter Krämer/Johannes Mohr**  
**Charismatische Erneuerung der Kirche**

Chancen und Gefahren

153 Seiten, 8°, kart., 16,80 DM

ISBN 3-7902-0100-6

Mit den „Pfingstkirchen“ begann ein geistiger Aufbruch, der als charismatische Erneuerung bezeichnet wird. Hier geht es um die historische Analyse und um die kirchenrechtliche Wertung. Die Verfasser erarbeiten wichtige Aspekte, die für die charismatische Erneuerung von Bedeutung sind und zur uneingeschränkten Annahme in der Kirche beitragen können. Ferner werden Wesen und Struktur der Kirche erörtert mit dem Ziel, Kriterien und Maßstäbe zur Abgrenzung innerkirchlicher Aufbrüche gegenüber sektenhaften Gruppierungen zu gewinnen.



**Paulinus-Verlag**  
Fleischstraße 62–65  
Postfach 30 40  
5500 Trier

19. AUG. 1982

LS

Bibliotheca Seminati Cleri  
\* 21 935 F

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Heft 3

Juli, August, September 1982

91. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Andreas Heinz, Trier  
Liturgiereform

Heinrich M. Köster, Vallendar  
Paradies, Ur- und Erbsünde

Johannes Reiter, Mainz  
Moraltheologie in Mainz

Paul Hoßfeld, Bonn  
Albertus Magnus über die Frau

Georg Köhl, Trier  
Laienseelsorger

Neue theologische Literatur

## INHALT

Andreas Heinz: Die liturgischen Reformvorschläge im Votum der Theologischen Fakultät Trier für das Vaticanum II und ihre Resonanz in der Liturgiekonstitution / Balthasar Fischer zum 70. Geburtstag . . . . .	179
Heinrich M. Köster: Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit. B. Katholische Theologen (1. Teil) . . .	195
Johannes Reiter: Moralthologie und Moralthologen am Mainzer Priesterseminar . . . . .	206
Paul Hoßfeld: Albertus Magnus über die Frau . . . . .	221
 Kleinerer Beitrag:	
Georg Köhl: Laienseelsorger. Die Lizentiaten in Ungarn . . . . .	241
Besprechungen . . . . .	250

### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, 5521 Auw a. d. Kyll  
 Prof. P. Dr. Heinrich M. Köster SAC, Pallottistraße 3, 5414 Vallendar  
 Dr. Johannes Reiter, Augustinerstraße 34, 6500 Mainz 1  
 Dr. Paul Hoßfeld, Adenauerallee 19, 5300 Bonn 1  
 Dipl.-Theol. Georg Köhl, Jesuitenstraße 13, 5500 Trier

Schriftleiter: Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

Anschrift der Schriftleitung: Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



## Die liturgischen Reformvorschläge im Votum der Theologischen Fakultät Trier für das Vaticanum II und ihre Resonanz in der Liturgiekonstitution

Balthasar Fischer zum 70. Geburtstag

Am 25. Januar 1959 überraschte Papst Johannes XXIII. die Welt mit der Ankündigung eines Ökumenischen Konzils. Im Zuge der rasch anlaufenden Vorbereitungsarbeiten wandte sich am 18. Juni des gleichen Jahres Kardinalstaatssekretär Domenico Tardini in seiner Eigenschaft als Präsident der ersten Vorbereitenden Kommission an die zukünftigen Konzilsväter sowie an die römischen Kongregationen und die kirchlichen theologischen Fakultäten in aller Welt<sup>1</sup> mit der Aufforderung, Vorschläge für die Beratungen des kommenden Konzils zu unterbreiten<sup>2</sup>. Allein die daraufhin eingegangenen Voten der katholischen Universitäten und theologischen Fakultäten füllen zwei großformatige Bände mit annähernd 2000 Druckseiten<sup>3</sup>. Unter den Eingaben aus allen Kontinenten fällt das Votum der Theologischen Fakultät Trier<sup>4</sup> in mehrfacher Hinsicht auf. Schon rein äußerlich gehört es zu den umfangreichsten. Bemerkenswerter aber ist, daß in dem am 21. April 1960 vom damaligen Rektor der Fakultät, Professor Dr. Hubert Junker, der „Antipraeparatoria“ zugesandten Dokument Anregungen und Vorschläge enthalten sind, die das Konzil in erstaunlichem Ausmaß aufgegriffen und sich zu eigen gemacht hat. Hingewiesen sei namentlich auf die Idee von der Kirche als dem Volk Gottes des Neuen Bundes, die bekanntlich zu einem Schlüsselbegriff der konziliaren Ekklesiologie werden sollte<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Nachträglich wurden auch einige ausgewählte theologische Fakultäten staatlicher Universitäten um ihr Votum gebeten: Bonn, Innsbruck, Münster und Straßburg; vgl. Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie, lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von Emil Joseph Lengeling (= Lebendiger Gottesdienst 5/6) Münster 1964, 47\*.

<sup>2</sup> Zur Vorgeschichte der Konzilskonstitution über die Liturgie vgl. den in Anm. 1 angeführten Kommentar von E. J. LENGELING sowie die Ausführungen J.A. JUNGMANNS in der von ihm kommentierten Ausgabe der Liturgie-Konstitution im Erg. Bd. I des LThK (Freiburg i. Br. 1966) 10 – 13.

<sup>3</sup> Sie sind mittlerweile veröffentlicht im Rahmen der Dokumentation: Acta et Documenta Concilio Vaticano II apparando, Series I, (= AD) Vol. IV, pars I et II.

<sup>4</sup> AD IV/2, 735 – 770.

<sup>5</sup> Das zweite Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche trägt die Überschrift „De populo Dei“. Die Hauptgedanken der diesbezüglichen Trierer Anregungen findet man wieder in den während der Vorbereitungsphase des Konzils erschienenen Aufsätzen von IGNAZ BACKES: Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bund: TThZ 69 (1960) 111 – 117; ders., Gottesvolk im Neuen Bund: ebda 70 (1961) 80 – 93; ders., Das Volk Gottes im neuen Bunde, in: Kirche = Volk Gottes, hrsg. von H. ASMUSSEN, Stuttgart 1961, 97 – 129. Den tatsächlich maßgeblichen Einfluß des Trierer Dogmatikers bei der Redaktion der Kirchen-Konstitution verbürgt aus unmittelbarer

Von wahrhaftig nicht geringerer Wirkung aber sollte der fünfte und letzte, mit „De re liturgica“ überschriebene Abschnitt des Trierer Votums werden im Hinblick auf die Liturgie-Konstitution des Vaticanum II, die „Magna Charta“ der nachkonziliaren Liturgiereform. Die Bedeutung, die man den Beratungen über eine allgemeine Gottesdienstreform auf dem künftigen Konzil in Trier offenbar beimaß, läßt sich schon an dem durchaus aus dem Rahmen fallenden, ungewöhnlich stattlichen Umfang der diesbezüglichen Vorschläge ersehen<sup>6</sup>.

Nr. 28 – 41, also fast ein Drittel des in insgesamt 41 Abschnitte gegliederten Votums betreffen Fragen des Gottesdienstes<sup>7</sup>. Im einzelnen berücksichtigen die liturgischen Reformvorschläge die Bereiche: Messe (28), Rubrikenvereinfachung (29), Liturgischer Kalender (30), Volkssprache in der Liturgie (31), Fürbitten in den mit dem Volk gefeierten Meß- und Vespertagesdiensten (32), Revision des Missale Romanum (33), Konzelebration (34), Kelchkommunion (35), Kommunionempfang an Ostern (36), Zelebration „versus populum“ (37), Brevierreform (38), Abschaffung der „Niederer Weihen“ (39), Reform der Weiheliturgie (40), Einsetzung eines international zusammengesetzten „Liturgierates“ zur Durchführung der zu erwartenden Konzilsbeschlüsse (41). Jeder Abschnitt beginnt mit einem global formulierten Reformvorschlag, der anschließend in Einzelpunkte gegliedert und in der Regel ausführlich begründet wird.

---

Kenntnis der Vorgänge kein Geringerer als I. Congar in der Würdigung seines Ordensmitbruders M. Dominikus Koster OP, der, als Pionier der Volk-Gottes-Idee besonders nach dem Erscheinen der Enzyklika „Mystici Corporis“ (1947) zeitweilig heftig angegriffen, durch das Vaticanum II eine nachträgliche „Rehabilitierung“ erleben durfte; vgl. I. CONGAR, D'une «Ecclesiologie en gestation» à lumen Gentium Chp. I et II, in: Kirche im Wachstum des Glaubens. Festgabe Mannes Dominikus Koster zum siebzigsten Geburtstag, hrsg. von O. H. PESCH und H.-D. LANGER, Freiburg/Schweiz 1971, 366 – 377, hier 370 f. Die wichtigsten Veröffentlichungen Koster sind nunmehr leicht zugänglich in dem von O. H. PESCH OP hrsg. Sammelband: Volk Gottes im Werden (= Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie 7) Mainz 1971. Der aus dem Bistum Trier (Hosten/Pfarrei Auw a. d. Kyll) stammende, mit I. Backes persönlich bekannte Walberberger Dogmatikprofessor (+ 27. 8. 1981) hat seine Konzeption noch einmal dargelegt im Anschluß an „Lumen Gentium“: M. D. KOSTER, Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil: ThQ 145 (1965) 12–41; ders., La chiesa come popolo di Dio: Renovatio 3 (1968) 509–525.

<sup>6</sup> Wie sehr sie über das übliche Maß hinausgehen, zeigt ein Vergleich mit den Voten anderer mitteleuropäischer Fakultäten. Während der liturgische Teil des Trierer Votums nicht weniger als 17 Druckseiten umfaßt, füllen die entsprechenden, von J. A. Jungmann formulierten Vorschläge der Innsbrucker Universität gerade 1 Seite; Bonn kommt mit einer viertel Seite aus, Münster, Straßburg und Nimwegen mit je einer halben Seite. Allerdings ist zu beachten, daß die Voten der in Universitätsstädten residierenden Bischöfe oft schon liturgische Reformvorschläge enthielten, so daß die Fakultäten sich wohl bewußt kurz faßten. Auf Weltebene zeigte die Auswertung der in Rom eingegangenen Eingaben, daß fast ein Viertel der darin angesprochenen Reformwünsche sich auf die Liturgie bezogen; vgl. E. J. LENGELING (s. Anm. 1) 47\*.

<sup>7</sup> Da die Artikel in ihrem Umfang sehr unterschiedlich sind, macht ein Vergleich der Seitenzahlen erst die tatsächlichen Proportionen deutlich. 17 von den 31 Textseiten des Trierer Votums, also mehr als die Hälfte, handeln „de re liturgica“.

Der Gebrauch der *Volkssprache* im Wortgottesdienst der Messe gehörte unter den verschiedenen Reformwünschen, wie sie in Kreisen der liturgischen Bewegung lange vor der Ankündigung eines Ökumenischen Konzils diskutiert wurden, zu den dringlichsten. Die Trierer Eingabe leitet dieses Desiderat erwartungsgemäß an die Römische Zentrale weiter<sup>8</sup>. Vom Standpunkt des nachkonziliaren Beobachters aus betrachtet, ist man überrascht, wie eng die Grenzen für die Volkssprachlichkeit in der Messe auch nach den Vorstellungen deutschsprachiger Liturgiker damals noch gezogen bleiben sollten. Lediglich für die Lesungen und die wieder allgemein einzuführenden Fürbitten<sup>9</sup> wünschte man – falls es sich um Messen mit Volksbeteiligung handelte – die Zulassung der Volkssprache. Bei stillen Messen, aber auch beim feierlichen Hochamt und beim Pontifikalamt wäre das Monopol der lateinischen Kultsprache weiterhin zu wahren gewesen<sup>10</sup>. Was die dem Volk zukommenden Teile der Ordinariums- und Propriumsgesänge betrifft, dachte man an eine weltweite Ausdehnung des Modells

<sup>8</sup> Vgl. AD IV/2, 757–759.

<sup>9</sup> Art. 32: AD IV/2, 759 f.: „Instaurentur in Missis et Vesperis popularibus preces . . . Quae preces fiant in lingua vernacula . . .“. Für dieses Reformanliegen hatte sich Balth. Fischer mehrfach engagiert eingesetzt; vgl. BALTH. FISCHER, *Litania ad Laudes et Vesperas*. Ein Vorschlag zur Neugestaltung der *Ferialpreces* in Laudes und Vesper des römischen Breviers: LJ 1 (1951) 55–74; ders., *Die Gebetsanliegen des Volkes in der Sonntagsmesse*, in: *Le Dimanche et sa célébration*, Luxembourg 1952, 54–67; ders., *Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet*, in: *Brevierstudien*, hrsg. von J. A. JUNGSMANN, Trier 1958, 57–70. Das Allgemeine Gebet war freilich nie ganz außer Übung gekommen; vgl. A. HEINZ, *Die „Oratio fidelium“ im deutschen Sprachraum zwischen Tridentinum und Vaticanum II*: LJ 30 (1980) 7–25. Die in den 50er Jahren neuherausgegebenen deutschen Diözesangesangbücher (etwa Limburg, Münster, Passau, Trier) boten in der Regel bereits erneuerte Fürbittenformulare zum Gebrauch in der Gemeindemesse an; vgl. J. HACKER, *Die Messe in den neuen Diözesangesangbüchern*: LJ 5 (1955) 214–218, hier 218; ferner LJ 6 (1956) 176, 178, 181; LJ 8 (1958) 189; LJ 9 (1959) 63. Beachtung verdient der Trierer Antrag, in den Karfreitagsfürbitten sollten die Angehörigen des Islam nicht einfach unter die „pagani“ subsummiert werden; die Reform hat diesem Wunsch entsprochen.

<sup>10</sup> Art. 31, 4 c: AD IV/2, 758 f.: „Quandocumque Missa sollemniter celebratur, etiam in futuro eluceret quod «Latinae linguae usus, ut apud magnam Ecclesiae partem viget, perspicuum est venustumque unitatis signum» (Pius PP. XII. in *Encycl. Mediator Dei*).“ Balth. Fischer konnte sich in seiner Besprechung von „*Missarum Sollemnia*“ (vgl. LJ 1, 1950, 166–168) noch nicht der Meinung seines amerikanischen Kollegen G. Ellard anschließen, der im Anschluß an Jungmanns Meßgeschichte dafür eingetreten war, alle hörbaren Texte der Messe sollten in der Landessprache vorgetragen werden dürfen, nur die stillen Priestergebete sollten lateinisch bleiben. Die Trierer Position erhellt aus dem folgenden Passus des von Balth. Fischer auf dem 2. Internationalen Liturgischen Studientreffen auf dem Odilienberg gehaltenen Referats: „Vom Altar und im Mund des Priesters erklingt nur die ehrwürdige, übervölkische Sprache des Kults; sie reicht hinein bis in die Zweigesprache, die sich immer wieder zwischen Altar und Schiff entspinnt. Aber wo immer der Chor oder das Volk seinen Mund auf tut, um einen eigenständigen Gebetsbeitrag zur heiligen Feier zu leisten, so ist dieser Gebetsbeitrag zwar genau das, was in der ‚Rolle‘ steht, nicht etwa eine Paraphrase, aber er darf in der Sprache vorgetragen werden, die man von der Mutter gelernt hat . . .“; vgl. BALTH. FISCHER, *Das „Deutsche Hochamt“*: LJ 3 (1953) 42–53, hier 52 f.; vgl. auch Fischers Rezension des Sammelbands: *English in the Liturgy*, London 1956, in: LJ 7 (1957) 122–124.

„Deutsches Hochamt“<sup>11</sup>. Paraphrasierende oder besser wörtliche Übersetzungen der lateinischen liturgischen Gesänge sollten im Mund der Gläubigen erklingen dürfen.

Der zelebrierende Priester hätte aber nicht mehr – darin unterschied sich die angestrebte Lösung von der Praxis des „Deutschen Hochamts“ – verpflichtet sein sollen, lateinisch zu rezitieren, was das Volk, der Chor oder auch ein mitwirkender Subdiakon oder Diakon „von Amts wegen“ bereits sang oder vortrug<sup>12</sup>. Wäre man bei der Durchführung der Liturgiereform nach den Trierer Vorschlägen verfahren, wären alle dem Priester zustehenden Vorstehertexte lateinisch geblieben: die Orationen, die Präfation, selbst das Vaterunser und die Wechselrufe mit dem Volk. Eine großzügigere Regelung in der Frage der Volkssprachlichkeit hielt man allerdings in den Missionsgebieten für angebracht und erwünscht.

Kühner nimmt sich dagegen der Vorschlag einer gründlichen *Revision des Perikopensystems* aus<sup>13</sup>. Ein muttersprachlicher Gottesdienst hätte die Dürftigkeit des Schriftangebots in der Leseordnung des römisch-tridentinischen Meßbuchs noch offenkundiger werden lassen. Um „den Tisch des Wortes reicher zu decken“, wünschte der Trierer Vorschlag die Einführung eines Vierjahreszyklus, wobei allerdings, im Unterschied zum jetzt gebräuchlichen, alle Wochentage berücksichtigenden Perikopensystem, über den Sonntag hinaus nur die alten Stationstage Mittwoch, Freitag und Samstag eigene Perikopen erhalten hätten.

Mehr Reichhaltigkeit strebte man im Bereich der *Präfationen* an, wobei man vor allem an neue, stärker österlich geprägte Sonntagspräfationen dachte, die die für diesen Zweck wenig geeignete Dreifaltigkeitspräfation ersetzen sollten<sup>14</sup>. Geringfügigere

<sup>11</sup> Vgl. dazu das in Anm. 10 angeführte Referat von Balth. Fischer.

<sup>12</sup> Vgl. Art. 28 d: AD IV/2, 755: „Obligatio sacerdotis recitandi omnes textus Missae, quamvis ab aliis sacri dramatis actoribus iam prolatos vel adhuc proferendos, est innovatio minus felix Missalis quod S. Pius Pp. V anno 1570 edidit, qua quasi devalorizantur omnia, quae in Missa non ab ipso Celebrante fiunt vel proferuntur.“ So auch schon Balth. Fischer in seiner Rezension von „Missarum Sollemnia“; vgl. Anm. 10.

<sup>13</sup> Vgl. Art. 33/b: AD IV/2, 761. Der Reformwunsch wird vorgetragen als gewichtiger Punkt einer zukünftigen Reform des Missales, woraus ersichtlich ist, daß man an die im Zuge der nachvatikanischen Liturgiereform realisierte Wiederherstellung des Lektionars als eines eigenständigen liturgischen Buches zunächst noch nicht gedacht hatte.

<sup>14</sup> Vgl. Art. 33 a: AD IV/2, 760 f. Namentlich werden außer neuen Sonntagspräfationen gewünscht: eine Präfation für die Adventszeit und eine für Märtyrergedenktage. In diesem Punkt trafen sich die Trierer Wünsche mit schon eingeleiteten römischen Reformplänen. Die Ritenkongregation hatte 1959 bereits für die belgischen Diözesen die Verwendung einer bis dahin in der Diözese Lüttich allein gebrauchten Advents- und einer Sakramentspräfation zugestanden. Im gleichen Jahr veröffentlichte die der Ritenkongregation nahestehende römische Zeitschrift „Ephemerides Liturgicae“ aus alten Sakramentaren geschöpfte Präfationen für die Sonntage nach Epiphanie, offenbar im Hinblick auf eine zukünftige Neuregelung: ELit 73 (1959) 393–401. In manchen Teilen des französischen Sprachgebiets hatte zudem als Erbe aus der Blütezeit der neogallikanischen Liturgien des 18. Jahrhunderts noch ein Rest des in den französischen Reformmissalien auffallend reichhaltigen Präfationsbestandes überlebt, darunter auch die Adventspräfation des Missale Parisiense von 1738, die man jetzt in den (in der lateinischen Editio



Korrekturen hatten die Vorschläge im Auge, die den Wegfall des *Schlußevangeliums* und des *Bußakts vor der Kommunionsspendung* anvisierten und eine *kürzere Spendeformel* für die Laienkommunion wünschten („Corpus Christi“)<sup>15</sup>. Von ökumenischer Tragweite war die Forderung nach *Gewährung des Laienkelchs*, wobei allerdings nur an eine Kelchkommunion für Laien bei höchst seltenen Gelegenheiten gedacht war. Es hätte sie nur geben sollen in der Brautmesse für das Brautpaar und für einen erwachsenen Neugetauften in der Messe seiner Tauffeier; für einen größeren Teilnehmerkreis schloß man unter Hinweis auf „technische“ Schwierigkeiten bei der Durchführung die Kelchkommunion aus<sup>16</sup>. Für Ostern (für den Klerus auch am Gründonnerstag) wünschte man die *Erlaubnis zum zweimaligen Kommunionempfang*<sup>17</sup>.

typica nicht enthaltenen) Adventspräfationen III und V des Deutschen Meßbuchs wiederfindet. Schon in der Aufklärungszeit gab es im Westen des deutschen Sprachgebiets Bemühungen, die Präfationen des von Erzbischof Charles Gaspard de Ventimille herausgegebenen Pariser Meßbuchs auch hierzulande einzuführen; vgl. A. HEINZ, Pläne zu einer Reform der Trierer Diözesanliturgie unter Erzbischof Clemens Wenzeslaus (1768 – 1802): *AmrhKG* 29 (1977) 143 – 174, hier 147 f.; 171 f. Eine knappe Charakteristik des einflußreichen Pariser Mustermissales von 1738 gibt J. NIEUWHOF, Art. Neogallicaanse liturgieën: Liturgisch Woordenboek, hrsg. von L. BRINKHOFF OFM u. a., Roermond en Maaseik 1958 – 1968, Sp. 1882 f. Speziell zum Präfationsbestand vgl. P. JOUNEL: *La Maison-Dieu* 72 (1962) 154 – 165. Die neogallikanischen Vorbilder waren im Bewußtsein sowohl im Vorfeld (vgl. etwa den Beitrag des Laacher Mönchs THEODOR BOGLER, Noch einige Wünsche für die Missale-Reform: *LJ* 10, 1960, S. 170), als auch bei der Durchführung der Liturgiereform des Vaticanum II; vgl. P. JOUNEL, *Sources françaises du nouveau Missel Romain: QLP* 52 (1971) 305 – 316.

<sup>15</sup> Dieser Wunsch war schon übereinstimmend von den Teilnehmern des 2. Internationalen Liturgischen Studententreffens im Oktober 1952 geäußert worden; vgl. *LJ* 3 (1953) 94. Klemens Tilmann hatte etwa zur gleichen Zeit, als das Trierer Votum im Entstehen war, der Schriftleitung des „Liturgischen Jahrbuchs“ einen entsprechenden „weithin bestehenden“ Wunsch unterbreitet: *LJ* 10 (1960) 179. Sein Vorschlag: „Corpus Christi custodiat te!“ Das theologisch und pastoral so gewichtige „Amen“ des Empfängers erwähnt eigenartigerweise weder das Trierer Votum noch Tilmanns Vorschlag. Das Vorbild der Mailänder Liturgie, wo Kardinal Schuster bereits die Spendeformel: „Corpus Christi. R. Amen!“ wiedereingeführt hatte, war für die entsprechende Neuregelung im Bereich des römischen Ritus von wohl ausschlaggebender Bedeutung.

<sup>16</sup> Vgl. Art. 35: *AD IV/2*, 762 – 764. Als weitere mögliche Empfänger der Kommunion unter beiden Gestalten werden genannt: Die konzelebrierenden Neupriester in ihrer Weihemesse und generell die Konzelebranten für den Fall der Zulassung der Konzelebration durch das Konzil; die an der Abendmahlsmesse des Gründonnerstags in Chorkleidung teilnehmenden Priester; Diakone und Subdiakone in der Messe ihre Weihe und wann immer sie in ihrer Funktion bei der Eucharistiefeier mitwirken; die Neoprofessanten beiderlei Geschlechts in der Messe ihrer Probe. Sehr viel weiter ging der Vorschlag der Theologischen Fakultät Nimwegen (*AD IV/2*, 478), der die Möglichkeit der Kelchkommunion für Laien uneingeschränkt eröffnen wollte.

<sup>17</sup> Schon die ersten Erfahrungsberichte nach der Wiederherstellung der Osternachtfeier signalisierten diesen Wunsch; vgl. etwa A. JELMINI, Die Feier der Osternacht in der Schweiz: *LJ* 3 (1953) 228; für die Niederlande: ebda 232. Das erste Internationale Studententreffen in Maria Laach (12. – 15. Juli 1951) hatte das entsprechende Desideratum ebenfalls schon geäußert; vgl. J. WAGNER, In sacratissima Nocte Paschali: *LJ* 2 (1952) 140 – 158, hier 148 f. Wie Wagner richtig bemerkt (ebda 157) handelte es sich in diesem Fall eigentlich „nicht darum, zweimal an einem Tage die heilige Kommunion zu empfangen, sondern um die volle Mitfeier von zwei verschiedenen hochfestlichen Gottesdiensten, welche die Liturgie der Kirche für den gleichen Tag vorsieht“.



Die Rolle des Priesters bei der Eucharistiefeier betreffen drei Reformanträge: Zunächst die eher zweitrangige Bitte um allgemeine Wiederzulassung der „*Missa cum diacono*“, ein Vorschlag, der merkwürdigerweise die Liste der liturgischen Reformwünsche eröffnet<sup>18</sup>. Von größerer Tragweite erscheint dagegen der Antrag, die *Konzelebration* über die konzelebrierte Messe der Neugeweihten hinaus nach einem einfachen Ritus auch bei anderen Gelegenheiten wieder zu beleben<sup>19</sup>. Von weitreichender Folge war auch das Gesuch nach einer Revision des „Tabernakeldekrets“ der Ritenkongregation vom 1. Juni 1957, das – wäre es in Kraft geblieben – in den meisten Kirchen die *Zelevation* „*versus populum*“ für die Zukunft unmöglich gemacht hätte<sup>20</sup>.

Im Vergleich zu den aufs ganze gesehen doch auffallend zurückhaltenden Reformwünschen bezüglich der Messe wirken die Trierer Desiderate im Hinblick auf eine *Reform des Stundengebetes* geradezu revolutionär<sup>21</sup>. Die Brevierpflicht im strengen Sinn sollte sich für den Seelsorgsklerus nur mehr auf die Kardinalhoren Laudes und Vesper erstrecken. Für den einzelnen Brevierbeter sollte an die Stelle der Matutin eine viertelstündige, frei auszuwählende Schriftlesung in der Muttersprache treten. Alle übrigen Horen hätten für den nicht zum Chor verpflichteten Klerus lediglich Angebotscharakter behalten. Der mißbräuchlichen Praxis des Antizipierens wünschte man endgültig ein Ende zu machen. Der zeitgerechte Ansatz der Horen sollte dadurch erreicht werden, daß das Morgengebet (Laudes) nur bis zum Mittag verpflichtete, das Abendgebet (Vesper) von Mittag bis Mitternacht, die Schriftlesung von 0 bis 24 Uhr. Ein Abgehen von der lateinischen Sprache beim Stundengebet kam nicht in Betracht. Allerdings wünschte man, daß nach dem Prinzip „*Officium valet pro officio*“ eine mit dem Volk gefeierte deutsche Vesper als vollgültiger Ersatz für die still rezitierte lateinische Vesper anerkannt würde.

Eigenartigerweise schweigt die Trierer Eingabe fast völlig über Reformen im Bereich der Sakramentenspendung. Es hat den Anschein, als ob man mit der „*Collectio*

<sup>18</sup> Zu diesen Reformanliegen vgl. R. HOMBACH OSB, *Geschichte und Wiederbelebung der missa cum diacono: Liturgie und Mönchtum* 14 (1954) 62–78; J. HORNEF, *Der Diakon in der Gemeinde: LJ 6* (1956) 76–83, hier 78. ABT DR. BENEDIKT REETZ, *Wünsche zur Verlebendigung der Liturgie: Heiliger Dienst* 11 (1957) 18–29, 60–65; eine Zusammenfassung in: LJ 8 (1958) 56–58, hier 56 f.

<sup>19</sup> Der in den Eingaben häufig begegnende Reformwunsch steht auch in Jungmanns Votum der Innsbrucker Universität (AD IV/2, 793) sowie in den Voten der Theologischen Fakultät Nimwegen (ebda 478) und der Université „Laval“ in Québec (ebda 531).

<sup>20</sup> Der Text des Dekrets in: LJ 7 (1957) 251 f. In Art. 4 hieß es: „In ecclesiis, ubi unicum exstat altare, hoc nequit ita aedificari, ut sacerdos celebret populum verus; sed super ipsum altare, in medio, poni debet tabernaculum . . .“. Wie begründet ein solcher Antrag auf Rücknahme war, hatte ein bedeutendes, posthum veröffentlichtes Referat des Trierer Generalvikars und ersten Präsidenten des Liturgischen Instituts, des am 16. Mai 1953 verstorbenen HEINRICH VON MEURERS aus dem Jahre 1952 eindrucksvoll belegt: *Altar und Tabernakel: LJ 3* (1953) 10–28.

<sup>21</sup> Art. 38: AD IV/2, 765–768. Ähnlich kühn schlug J. A. JUNGSMANN im Votum der Innsbrucker Theologischen Fakultät vor, für den Diözesanklerus sollten nur mehr Laudes und Vesper sowie eine halbstündige geistliche Lesung oder Betrachtung verpflichtend sein. Die Grundgedanken des diesbezüglichen Trierer Votums sind von BALTH. FISCHER in seinem 1950 veröffentlichten Vorschlagspaket für eine künftige Brevierreform dargelegt worden: TThZ 59 (1950) 14–26.

Rituum“, die der Sakramentenspendung seit 1950 in den deutschen Bistümern zugrunde lag, und die der Muttersprache bereits einen erfreulich breiten Raum eingeräumt hatte, vollauf zufrieden war. Abgesehen von einer knappen Bemerkung über eine wünschenswerte rubrizistische Rangerhöhung der Brautmesse zur feierlichen Votivmesse <sup>22</sup> finden sich in dem Trierer Dokument lediglich Vorschläge zu einer Reform der Weiheliturgie <sup>23</sup>. Überholtes sollte in diesem Bereich fallen. Als Beispiel für derartige abschaffungsreife Bestimmungen nennt das Trierer Gutachten die Mahnung des Bischofs an die Weihelikandidaten, den Meßritus zu erlernen. Fallen sollte die die sakramentale Handauflegung verunklärnde zweite Handauflegung bei der Priesterweihe. Die Anrede des Bischofs an die Weihelikandidaten wünschte man sich, besonders im Hinblick auf die teilnehmende Gemeinde, in der Volkssprache gehalten.

Hinsichtlich der „Subdiakonatsweihe“, deren Abschaffung man noch nicht in Erwägung zog, plädiert der diesbezügliche Trierer Vorschlag für die Erwähnung der für den Subdiakon von seiner Weihe an relevanten Brevierpflicht im Ritus selbst. Die dem Subdiakon vorgelagerten Durchgangsstufen auf dem Weg zum Priestertum, die vier weitgehend funktionslos gewordenen „Niederen Weihen“, sollten abgeschafft werden. Der allerdings nach wie vor für sinnvoll gehaltene, etappenmäßige Aufstieg zum Priestertum hätte nach dem Trierer Vorschlag mit der stärker hervorgehobenen, innerhalb einer Eucharistiefeier zu spendenden Tonsur beginnen und über die weiteren Stufen des Subdiakonats und Diakonats zur Priesterweihe führen sollen. Als Ersatz für die abzuschaffenden „Minores“ dachte man an die Beauftragung von Laien für bestimmte liturgische Dienste im Rahmen einer „Segnungsfeier“. Eigens werden in diesem Zusammenhang auch Frauen genannt.

Was die erhoffte Reform des liturgischen Kalenders betrifft, formuliert das Trierer Dokument einen Grundsatz, den das Konzil aufgriff, und der für die nachkonziliare Kalenderreform zu einer Leitlinie werden sollte. Er lautet: Das Herrenjahr (Temporale) muß Vorrang vor dem Heiligenjahr (Sanctorale) erhalten <sup>24</sup>. Demnach wünschte man eine Aufwertung des Sonntags. Um den Rang des Herrentages als des wöchentlichen „Ostern im Kleinen“ wieder stärker bewußtzumachen, sollte kein Heiligentag die Feier des Herrentages je verdrängen können. Besonders in den starken liturgischen Zeiten (Advent <sup>25</sup>, Fasten- und Osterzeit) sollte die Kirchenjahreszeit prägend zur Geltung kommen und nicht durch ein zu aufgeblähtes Sanctorale überlagert werden. Was den Heiligenkalender der römischen liturgischen Bücher betrifft, trat man für eine gründliche Reduktion ein, so daß in einem zukünftigen „Weltkalender“ nur mehr die Marien- und Apostelfeste und die Gedenktage einiger weniger hervorragender Persönlichkeiten, die der ganzen Weltkirche sinnvollerweise als inspirierende Vorbilder hätten vorgestellt werden können, stehen bleiben sollten. Beispielfhaft werden das Josefsfest

<sup>22</sup> Art. 29 b: AD IV/2, 755 f.

<sup>23</sup> Ebda 768 – 770.

<sup>24</sup> Die Vorschläge zur Reform des liturgischen Jahres in Art. 29 a und c, Art. 30: AD IV/2, 755 – 757.

<sup>25</sup> Bezüglich des Advents wünschte man eine Milderung des Bußcharakters. Es sollte auch an den Adventssonntagen das Gloria angestimmt werden (vgl. ebda 756), ein Desiderat, dem die Meßreform des Vaticanum II nicht entsprochen hat.

und der Gedenktag der kleinen Theresia genannt. Die Durchforstung des römischen liturgischen Heiligenkalenders hielt man auch deshalb für geraten, um dem Einwand gegen ein zu stark europäisch geprägtes Erscheinungsbild der Kirche zu begegnen. Entsprechend dem gesunden Grundsatz, daß Heilige dort verehrt werden sollen, wo sie gewirkt haben, und wo ihre Gräber sich befinden, sollte der Kult von „Regionalheiligen“ den entsprechenden Territorien oder Ordensfamilien überlassen bleiben.

## II

Die Trierer Reformvorschläge fallen weder durch revolutionären Reformmessianismus noch durch Extravaganz auf. Sie leiten lediglich Wünsche und Hoffnungen an die „Antipraeparatoria“ weiter, die am Vorabend des Konzils im deutschen Sprachgebiet in liturgisch interessierten Kreisen fast allgemein geteilt wurden. Sie tun dies mit größter Behutsamkeit und einer betont ergebenden Gesinnung gegenüber der höchsten Autorität. Man durfte sich indes Hoffnungen machen, dort nicht an verriegelte Türen zu klopfen. Denn seit dem Ende der 40er Jahre war bekannt, daß Rom selbst eine allgemeine Liturgiereform ins Auge gefaßt hatte, die auch den zentralen Bereich der Meßfeier nicht ausklammern würde<sup>26</sup>. Die Vorstellungen, wie eine künftige Meßreform aussehen könnte, hatten durch das Erscheinen von Jungmanns monumentalem Werk zur abendländischen Meßgeschichte eine solide liturgiegeschichtliche Fundierung erhalten. In der Rezension der 1948 erschienenen Erstausgabe stellte der Jungmannschüler Balthasar Fischer – und mit ihm andere Rezensenten – im Anschluß an „Missarum Sollemnia“ bereits sehr konkrete „Vorüberlegungen“ an, wie man sich etwa auf dem Hintergrund des nun wieder klar erkennbaren Musters der römischen Messe des ersten Jahrtausends die Messe der Zukunft denken könnte. Wir treffen in diesem 1950 veröffentlichten Beitrag<sup>27</sup> schon sämtliche Reformwünsche an, die unser Dokument ein Jahrzehnt später als Anregungen an das Konzil zusammenfaßt. Spätestens auf dem ersten Internationalen Liturgischen Studientreffen vom 12. bis 15. Juli 1951, zu dem das Liturgische Institut Trier und das Centre de Pastorale Liturgique in Paris nach Maria Laach eingeladen hatten, und auf dem 48 Teilnehmer aus zehn Nationen Fragen einer künftigen Meßreform diskutierten, zeigte es sich, daß die in der Trierer Eingabe festgehaltenen Vorschläge damals schon Allgemeingut vornehmlich der deutschen und französischen Liturgiker waren. Die in Maria Laach formulierten Desiderate<sup>28</sup>, wie sie in ähnlicher Weise die Studientreffen der folgenden Jahre und der große Pastoralliturgische Kongreß von Assisi 1956 wiederholten<sup>29</sup>, gingen in manchen Einzelheiten sogar über die

<sup>26</sup> Vgl. H. G. JUNG, Die Vorarbeiten zu einer Liturgiereform unter Pius XII.: LJ 6 (1976) 165 – 182, 224 – 240. Einen Überblick über die liturgische Reformarbeit unter Pius XII. auch bei LENGELING (s. Anm. 1).

<sup>27</sup> LJ 1 (1950) 166 – 168.

<sup>28</sup> Vgl. ihre Zusammenfassung bei E. J. LENGELING, Die neue Ordnung der Eucharistiefeier (= Lebendiger Gottesdienst 17/18) Münster 1972, 20 f.

<sup>29</sup> Die Akten erschienen in den wichtigsten Sprachen im Druck; die deutsche Ausgabe wurde herausgegeben vom Liturgischen Institut durch J. WAGNER: Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius' XII., Trier 1957. Ein Rückblick auf das Kongreßgeschehen in: LJ 8 (1958) 42 – 49.

zurückhaltende Trierer Eingabe hinaus. Dabei hatte der Heilige Stuhl in der Zwischenzeit selbst viele Anliegen der liturgischen Bewegung grundsätzlich anerkannt und im Zuge der am 16. November 1955 definitiv eingeführten erneuerten Liturgie der Heiligen Woche auch teilweise schon verwirklicht<sup>30</sup>. Weitere Schritte hatte die Ritenkongregation durch die Rubrikenreformen von 1955 und 1960 getan<sup>31</sup>; eine Fortführung war vor auszusehen.

Ein tieferreichendes Desiderat war aber an der Schwelle des Konzils noch unerfüllt geblieben: die Überwindung des neuzeitlichen, klerikal verengten Liturgieverständnisses. Es ließ bekanntlich nur das als vollgültige Liturgie gelten, was der Priester selbst tat. Hier lagen die Wurzeln für die unverständige Praxis der Duplizierung in der vorkonziliaren Liturgie<sup>32</sup>, wonach der zelebrierende Priester gehalten war, alles nochmals still lateinisch zu rezitieren, was funktionsgerecht schon vom Diakon, Subdiakon oder vom Volk beziehungsweise von dem das Volk vertretenden Chor vorgetragen worden war. Aber auch hier hatten Verlautbarungen der höchsten Autorität – allen voran die Liturgieenzyklika Pius' XII. „*Mediator Dei*“ (1947) – theologisch den Boden für eine Änderung der Praxis bereits vorbereitet. Zu zögernd allerdings setzte Rom die wiederentdeckte Grundwahrheit vom gemeinschaftlichen Tun der ganzen Ekklesia bei der Feier des Gottesdienstes in die Sprache der Rubriken um. Immerhin beseitigte der Rubrikenkodex von 1960 die Verdoppelung beim Vortrag der Lesungen, insofern die vom Subdiakon vorgetragene Lesung oder das vom Diakon verkündigte Evangelium nicht mehr vom Zelebranten mitgelesen werden mußte<sup>33</sup>. Doch das Leitbild von der Liturgie als einem „heiligen Spiel“ mit verteilten Rollen sollte erst durch die Liturgiekonstitution des Vaticanum II voll Wirklichkeit werden.

Gleiches gilt von dem Wunsch nach Berücksichtigung der Volkssprache im Wortgottesdienst der Messe. Auf einen nachkonziliaren Beobachter, dem eine durchgehend muttersprachliche Meßfeier mittlerweile zur Selbstverständlichkeit geworden ist, wirkt es einigermaßen befremdlich, mit welch einem Minimum an Volkssprachlichkeit man sich damals zufriedengeben wollte. Während etwa die Anregungen der Theologischen Fakultät der Universität Münster ohne Einschränkung den Gebrauch der Volkssprache in der Messe, bei der Sakramentspendung und im Stundengebet vorschlugen<sup>34</sup>, dominiert in der Trierer Eingabe noch ungebrochen die Vorstellung vom

<sup>30</sup> Vgl. den Text des Dekrets: LJ 5 (1955) 247 – 260. Die Reform der Karwochenliturgie ließ beispielsweise grundsätzlich die „*Missa cum diacono*“ wiederaufleben; die Rollenverteilung beim Vortrag der Lesungen war wiederhergestellt worden. Den deutschen Bistümern wurde sogar zur Heiligen Woche 1959 gestattet, die Lesungen ausschließlich in der Volkssprache vorzutragen; vgl. LJ 9 (1959) 121.

<sup>31</sup> Zum neuen Codex Rubricarum von 1960 vgl. Textauszüge in LJ 11 (1961) 50 – 57; Kommentar von TH. SCHNITZLER: ebda 2 – 8. Das Dekret beseitigte bereits das *Confiteor* und die Absolutionen vor der Kommunion und wenigstens bei bestimmten Gelegenheiten auch das Schlußevangelium.

<sup>32</sup> Vgl. H. RENNINGS, Zum Problem der Verdoppelungen in der Liturgie: LJ 10 (1960) 91 – 103.

<sup>33</sup> Vgl. TH. SCHNITZLER, Der neue Codex Rubricarum: LJ 11 (1961) 2 – 8, hier 6.



Latein als „der überzeitlichen Muttersprache der römischen Kirche“<sup>35</sup> und dem „allen erkennbaren Zeichen“ ihrer Einheit<sup>36</sup>. Lediglich die Perikopen sollte der Priester in der Volkssprache vortragen dürfen, eine Forderung, der das Heilige Offizium durch das am 11. Februar 1959 den deutschen Diözesen gewährte Indult – eine entsprechende Praxis war hier gewohnheitsrechtlich allerdings seit Jahrhunderten bereits in Übung<sup>37</sup> – schon entsprochen hatte<sup>38</sup>. Doch mußte dem Vortrag in der Volkssprache immer noch die lateinische Rezitation vorausgehen, so daß sich ein formalistisches, wegen der längeren Dauer für die Gemeinde lästiges Nacheinander ergab. Auch die für die Missionsgebiete gewünschte weitergehende Volkssprachlichkeit ging nicht über das hinaus, was die Ritenkongregation schon einzelnen Territorien durch Indulte zugestanden hatte<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> AD IV/2, 800 f. Das Innsbrucker Votum wünschte die Zulassung der Volkssprache für die Lesungen, sowie für die Ordinariums- und Propriumsgesänge der mit dem Volk gefeierten Messen (vgl. ebda 793); darüber hinausgehend verlangte das Votum der Straßburger Theologischen Fakultät die Volkssprache für alle „partes didacticae“ der Messe; auch der Priester sollte überall da in der Volkssprache reden, wo er das Volk direkt ansprach (vgl. ebda 810); die Eingabe der katholischen Universität von Neapel wünschte die Volkssprache bei allen liturgischen Funktionen, die das Volk einbezogen (vgl. ebda 710), was in letzter Konsequenz zu einer durchgehend volkssprachlichen Liturgie führen mußte; ähnlich der Antrag der Universität Ottawa (vgl. ebda 490); auch Nimwegen grenzte den Wunsch nach mehr Volkssprache im Gottesdienst nicht näher ein (vgl. ebda 478). Die Universität „Lovanium“ im afrikanischen Léopoldville wünschte den Gebrauch der Volkssprache in der ganzen Messe mit Ausnahme des Kanons (vgl. ebda 170).

<sup>35</sup> BALTH. FISCHER, Das „Deutsche Hochamt“: LJ 3 (1953) 41–53, hier 53; vgl. auch oben Anm. 10. Der Erzabt von Beuron, DR. BENEDIKT REETZ, äußerte sich noch 1957 gänzlich ablehnend gegenüber dem Wunsch nach mehr Volkssprachlichkeit in der Liturgie; vgl. LJ 8 (1958) 58. Anders, d. h. für den Gebrauch der Volkssprache wenigstens bei den Orationen und den Lesungen sprach sich der Laacher ABT BASILIUS EBEL aus: Liturgie und Mönchtum 14 (1954) 31–49.

<sup>36</sup> Das Trierer Votum macht sich diese Formulierung der Enzyklika „*Mediator Dei*“ zu eigen (vgl. oben Anm. 10) und rezipiert die Grundsätze der in der Frage der Volkssprachlichkeit äußerst ernüchternden Ansprache Pius' XII. vom 22. Sept. 1956 an die Teilnehmer des Pastoralliturgischen Kongresses in Assisi (vgl. AD IV/2, 758): „... retineatur sermo latinus – extra territorium Missionum – pro omnibus textibus Missae, qui ad sacerdotem tantum pertinent, i. e. pro Oratione, Praefatione, Pater Noster et Postcommunione necnon pro omnibus textibus, qui a sacerdote submissa voce dicuntur. Unitas Ecclesiae Latinae ex his elementis constitutivis semper et ubique a sacerdotibus latine recitandis satis elucet“.

<sup>37</sup> In der vorkonziliaren Sonntagsmesse gab es de facto im Anschluß an den lateinischen Lesegottesdienst des Missales einen in seiner Ordnung durch die Diözesanritualien geordneten volkssprachlichen Wortgottesdienst, den sogenannten „Pronaus“, mit muttersprachlicher Verkündigung der Perikopen (gelegentlich auch des Tagesgebets), Homilie, Allgemeinem Gebet; vgl. für die entsprechende Praxis im Trierischen meine Dissertation: Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier (= TThSt 34) Trier 1978, 201–299.

<sup>38</sup> Voraufgegangen waren entsprechende Entscheide für Frankreich, Belgien und andere Länder; vgl. J. WAGNER, Drei römische Dokumente: LJ 9 (1959) 65–78, hier 77 f.

<sup>39</sup> Das weitestgehende Entgegenkommen erfolgte durch die 1949 erteilte Erlaubnis für China, die ganze Meßliturgie mit Ausnahme des Kanons ins Chinesische zu übertragen. Eine Zusammenstellung der Dokumente, die eine aufs ganze gesehen doch recht weitherzige römische Indultpraxis während des Pontifikats Pius' XII. erkennen lassen und eine Auflockerung des Monopols der lateinischen Kultsprache bereits vor dem Konzil herbeigeführt hatten, hat veröffentlicht N. KOWALSKY OMI, Römische Entscheidungen über den Gebrauch der Landessprache bei der hl. Messe in den Missionen: NZM 11 (1953) 241–251.



Spürbarer als die ohnehin im deutschen Sprachraum wenigstens bei der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse schon von jeher praktizierte Verkündigung des Evangeliums (und häufig auch der Epistel) in der Volkssprache wäre der vorgeschlagene Eingriff in das traditionelle Perikopensystem gewesen. Der Trierer Vorschlag entschied sich unter den verschiedenen Modellen, wie sie in den 50er Jahren im Gespräch waren, für einen Vierjahreszyklus<sup>40</sup>, der die herkömmliche Perikopenreihe für die Sonntage im wesentlichen unangetastet gelassen, ihr aber nach mittelalterlichen Vorbildern entwickelte Perikopenreihen für die Stationstage Mittwoch, Freitag und Samstag an die Seite gestellt hätte. Im jährlichen Turnus hätten diese vier Reihen gewechselt, so daß die Wochentagsreihen nacheinander als Sonntagsperikopen gedient hätten, wovon man sich nicht zuletzt eine Bereicherung der Predigt erhoffte.

Auch die Voten anderer Fakultäten äußerten wiederholt den Wunsch nach Vermehrung der Meßperikopen, ohne allerdings zu präzisieren, wie man sich eine bessere Regelung dachte<sup>41</sup>. Gegen den Vorschlag der Trierer Theologischen Fakultät wird man aber wohl kritisch einwenden müssen, daß er zu ausschließlich von katechetischen Überlegungen sich leiten ließ und die innere Einheit der Sonntagsformulare zu wenig bedachte. Sehr oft greift etwa der Kommunionvers nach dem alten Prinzip „Communio de evangelio“ einen Kerngedanken des Tagesevangeliums auf, wodurch der eucharistische Teil der Messe glücklich mit dem Wortgottesdienst verklammert wird. Solche Querverbindungen innerhalb des Meßformulars wären bei der vorgeschlagenen Lösung verlorengegangen. Außerdem wäre bei den sich bloß in jedem fünften Jahre wiederholenden Sonntagslesungen ein Nachteil noch spürbarer geworden, den man bis zur Stunde, vor allem von evangelischer Seite, gegen einen Mehrjahreszyklus überhaupt geltend macht, daß nämlich dadurch die Sonntage ihr „Gesicht“ und ihren einprägsamen Ort im Ablauf des Kirchenjahres verlören<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Bereits die Teilnehmer des 1. Internationalen Liturgischen Studientreffens in Maria Laach (1951) waren sich einig in dem Wunsch nach einem drei- oder vierjährigen Zyklus der Lesungen, vornehmlich für die gewöhnlichen Sonntage. Über das spätere Trierer Votum hinausgehend dachte man dort auch schon an eine Perikopenordnung für alle Werktage; vgl. E. J. LENGELING (s. Anm. 28) 21. Im gleichen Sinn äußerte sich HEINRICH KAHLEFELD; vgl. die Niederschrift über die Beratungen des 2. Internationalen Liturgischen Studientreffens vom 20. – 24. Oktober 1952 auf dem Odilienberg im Elsaß: LJ 3 (1953) 92 f.; das auf dem Kongreß verlesene Referat Kahlefelds: ebda 54 – 59, 301 – 309. Der Verfasser hielt einen wenigstens drei- wenn nicht vierjährigen Kursus und die Wiedereinführung einer dritten Perikope entsprechend dem Schema: Propheta, Apostolus, Christus, für erforderlich. Das Konzept eines Vierjahreszyklus schwebte auch den Teilnehmern des 3. Studientreffens in Lugano (14. – 18. September 1953) vor; vgl. LJ 3 (1953) 144. HEINZ SCHÜRMANN war zu diesem Zeitpunkt bereits mit einem auf drei Lesejahre abgestimmten Plan an die Öffentlichkeit getreten: Eine dreijährige Perikopenordnung für Sonn- und Festtage: LJ 2 (1952) 58 – 72.

<sup>41</sup> Z. B. Münster (Drei- oder Vierjahreszyklus): AD IV/2, 801; Université „Laval“ in Québec (bessere Perikopenauswahl): ebda 533.

<sup>42</sup> Dies war eines der Argumente, mit denen bei den Konsultationen des Lutherischen Weltbundes zur Frage einer Perikopenrevision in Genf (1968) der deutsche Referent W. Schanz ein Abgehen vom einjährigen, „herkömmlichen abendländischen Perikopensystem“ zugunsten der neuen römischen Ordnung ablehnte; vgl. JLH 21 (1977) 98 – 100. Die revidierte Perikopenord-

Eine Besonderheit des Trierer Votums im Vergleich zu denen anderer Fakultäten liegt in der durchweg sehr ausführlichen Begründung der Vorschläge. Die Argumente liefert in erster Linie die Liturgiegeschichte. Die nachkonziliare Liturgiereform wäre in der Tat nicht denkbar ohne die imponierende Leistung der liturgiegeschichtlichen Forschung dieses Jahrhunderts. Wenn neben der stark historischen Begründung auffallend häufig päpstliche Entscheide und kuriale Verlautbarungen angeführt werden, dürften für eine solche Argumentationsweise vor allem taktische Überlegungen ausschlaggebend gewesen sein. Die wohl stärksten Impulse empfing das Verlangen nach liturgischen Reformen aber von seiten der Seelsorge. Es standen in erster Linie pastorale und katechetische Anliegen dahinter, wenn man sich etwa für ein erweitertes Schriftangebot in der Messe und für die volkssprachliche Verkündigung der Perikopen einsetzte. Immer wieder begegnet in diesem Zusammenhang der Hinweis auf die Situation der Kirche in den Ländern der Verfolgung<sup>42</sup> und die erschwerte Weitergabe des Glaubensgutes in der mehr und mehr säkularisierten Gesellschaft des Westens. Die Sonntagsmesse selbst sollte die katechetischen Aufgaben leisten, die außerhalb des Gottesdienstes immer weniger zu leisten sein würden<sup>43</sup>. Auch die im Zuge der vermehrten Berücksichtigung der Volkssprache erhoffte lebendigere Teilnahme des Volkes erscheint stark unter einem pädagogisch-didaktischen Vorzeichen.

Pädagogischer Art sind auch die Gründe, die das Trierer Votum für die Beibehaltung der lateinischen Kultsprache im Mund des Priesters geltend macht. Diese Sprachregelung, wonach der Priester nur lateinisch, die Gläubigen auch in der Volkssprache beten und singen sollten, hätte es jedem leicht gemacht, klar auseinanderzuhalten, welche die dem Volk zustehenden und welche die dem geweihten Priester vorbehaltenen Texte der Eucharistiefeier sind<sup>44</sup>. Auf der gleichen Linie einer pastoral-pädagogischen Begründung bewegt sich letztlich auch das Plädoyer für die grundsätzliche Beibehaltung des Latein: an der Einheitssprache sollte die Einheit der Kirche erkenn- und erfahrbar bleiben<sup>45</sup>.

---

nung der deutschen Lutheraner hält im Gegensatz etwa zu neuen Ordnungen in den amerikanischen Schwesterkirchen an einem jährlich wiederkehrenden sonntäglichen Grundzyklus von Lesung und Evangelium fest; vgl. H. v. SCHADE, Perikopenrevision in Deutschland: J LH 21 (1977) 100 – 110.

<sup>42</sup> Großen Eindruck hinterließ in dieser Hinsicht der Vortrag des Meißener Bischofs Otto Spülbeck auf dem Pastoral-liturgischen Kongreß in Assisi, der unter anderem dringend verlangte, „daß angesichts des Angriffs des atheistischen Materialismus das Wort des Herrn in den Lesungen in der Volkssprache verkündet werden möge“: LJ 6 (1956) 220.

<sup>43</sup> Vgl. Art. 31, a 1 des Trierer Votum (AD IV/2, 757): „*Pauperes evangelizandi (Lc 4,1) non raro ex familiis minus christianis orti in mundo magis magisque materialistico viventes saepe aliud nutrimentum spirituale praeter Missam dominicalem non habent, quod nutrimentum multo efficacius esse patet, si plenior admissio linguae vernaculae fidelium participationem magis immediatam reddit et inde magis consciam et actuosam.*“

<sup>44</sup> Vgl. ebda. 758: „*Fideles clarius recognoscant, quae elementa celebrationis eucharisticae ad solum sacerdotem pertineant.*“

<sup>45</sup> Vgl. ebda.; s. oben Anm. 10.

Für die geforderte Verminderung des Brevierpensums pastorale Gründe anzuführen, lag nahe<sup>46</sup>. Für die Zelebration zum Volk hin wird der pastorale Gesichtspunkt geltend gemacht, daß so die tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert und der innige Zusammenhang zwischen dem Letzten Abendmahl und der Eucharistiefeier „ad oculos“ demonstriert würde<sup>47</sup>.

Der Hinweis auf die pastoralen Vorzüge einer Konzelebration bei gegebenem Anlaß begründet neben historischen Überlegungen den Wunsch nach Eröffnung der entsprechenden Möglichkeit<sup>48</sup>.

Papst Johannes XXIII. hatte ein „Pastoralkonzil“ angekündigt. Von daher erscheinen die Trierer liturgischen Reformvorschläge und die Art ihrer Begründung im Einklang mit der pastoralen Gesamtausrichtung des bevorstehenden Konzils. Auch die Liturgiekonstitution, das erste Dokument, das die Väter des Zweiten Vaticanums am 4. Dezember 1963 mit überwältigender Mehrheit verabschiedeten, begründet die in ihm niedergelegten Richtlinien vornehmlich durch pastorale Erwägungen. Die Vorstellung von der Liturgie als „Glaubensschule“ hat die Reformarbeit zweifellos maßgeblich beeinflußt<sup>49</sup>. Aus heutiger Sicht, im Wissen um die Eigenwilligkeiten der zahllosen Privatliturgien, wie sie in nachkonziliarer Zeit ihre Blüten trieben, bedauert man, daß die angestrebten Reformmaßnahmen nicht noch stärker mit theologischen, aus der Natur des Gottesdienstes selbst abgeleiteten Argumenten abgesichert wurden. Denn auch der Wildwuchs beruft sich mit Vorliebe auf „pastorale“ Erfordernisse, wenn es gilt, Gottesdienste zu rechtfertigen, die letztlich dem Wesen und fundamentalen Strukturgesetzen der Liturgie zuwider sind. Die theologische Fundierung der liturgischen Reformmaßnahmen wäre zweifellos gründlicher ausgefallen, wenn die Liturgiekonstitution nicht das erste, sondern das letzte vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedete Dokument gewesen wäre, und wenn vor allem die Aussagen der dogmatischen Konstitution über die Kirche bereits hätten zugrundegelegt werden können.

---

<sup>46</sup> Namentlich erhoffte man sich von einer Reduktion eine „tranquilla recitatio“; die Freiheit der Textwahl bezüglich der die Matutin ersetzenden geistlichen Lesung und der Angebotscharakter der kleinen Horen sollten ein Moment der Spontaneität in das Pflichtgebet des Seelsorgers bringen.

<sup>47</sup> Vgl. Art. 37, 2: AD IV/2, 765.

<sup>48</sup> Vgl. Art. 34: AD IV/2, 761 f.: „... maior erit aedificatio – etiam populi – si sacerdotes circa altare stantes simul mysterium conficiunt.“

<sup>49</sup> Der Ausdruck „Liturgie als Glaubensschule“ findet sich im Pastoral Schreiben der Österreichischen Bischöfe an den Klerus anläßlich der Bestätigung der Liturgiekonstitution durch Papst Paul VI.; vgl. LENGELING (s. Anm. 1) 20\*. Die diese Aussage aufgreifende, streckenweise höchst polemische Kritik des Frankfurter Soziologieprofessors A. Lorenzer an einer angeblich völligen pädagogischen Verzweckung der Liturgie infolge der jüngsten Reform scheint jedoch maßlos übertrieben, etwa wenn er behauptet: „Die Reform hat das Kunstwerk ‚Ritual‘ von Grund auf zerschlagen und dadurch die Liturgie voll ideologisiert: als Lehrveranstaltung mit didaktisch eingerichteten, curricular geliederten Texten.“ Vgl. A. LORENZER, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit, Frankfurt a. M. 1981, 192.

Es kann und soll an dieser Stelle nicht im einzelnen untersucht werden, welcher Stellenwert dem Trierer Votum in den Überlegungen der „Praeparatoria“ und bei der Abfassung des den Vätern unterbreiteten Liturgie-Schemas zukam. Die entsprechenden Beratungen waren geheim. Doch darf mit Fug und Recht vermutet werden, daß das Gedankengut des umfangreichsten und auch inhaltlich gewichtigsten unter den liturgischen Voten der katholischen Hochschulen aus aller Welt stets bei den Beratungen präsent war. Dafür spricht nicht zuletzt die Tatsache, daß der damalige Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier, Professor Balthasar Fischer, und der ehemalige Direktor des Liturgischen Instituts, Prälat Johannes Wagner, unter den 36 Konsultoren waren, die der Papst in die für die Liturgie zuständige Vorbereitende Kommission berufen hatte<sup>50</sup>.

Die Frage: Welche Resonanz haben die Trierer Anregungen in dem schließlich vom Konzil gutgeheißenen, definitiven Text der Liturgiekonstitution gefunden? läßt sich dagegen beantworten.

Es war von vorne herein nicht zu erwarten, daß ein konziliares Grundsatzdokument Detailfragen im gottesdienstlichen Bereich regeln würde<sup>51</sup>. Der Natur von Konzilsausagen entspricht es, lediglich den Rahmen der grundsätzlich bejahten Reform und die großen Linien für ihre Durchführung festzulegen. Dies ist geschehen in einer Art, die in manchen Punkten mehr gewährte, als man zu bitten gewagt hatte.

An erster Stelle ist hier auf eine entscheidende Weichenstellung aufmerksam zu machen, die Balthasar Fischer auf dem noch zur Konzilszeit veranstalteten Liturgischen Kongreß für Ostdeutschland in der Hedwigskathedrale in Ostberlin „die Wiedereinsetzung der Gläubigen in ihr Recht und Amt“ genannt hat<sup>52</sup>. Aus der Natur der Liturgie als gemeinschaftlicher Handlung des ganzen Gottesvolkes (SC 26), nicht nur seiner geweihten Amtsträger, leitete das Konzil die klare Aussage über den „wahrhaft liturgischen Dienst“ der Ministranten, Lektoren und Mitglieder des Chores ab (SC 29), aber auch der Gläubigen im Kirchenschiff, deren Anteil am gemeinschaftlichen Werk des Gottesdienstes die Rubriken der erneuerten liturgischen Bücher eigens verzeichnen sollten (SC 31). Die klerikale Engführung des neuzeitlichen Liturgiebegriffs war aufgebrochen und die leidige Zweigleisigkeit von sazerdotalem Tun und dem, was das Volk tat, grundsätzlich überwunden durch die lapidare Aussage von SC 26: „Bei den liturgischen Feiern soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt.“

<sup>50</sup> Vgl. LENGELING (s. Anm. 1) 48\*f.

<sup>51</sup> So äußert sich erwartungsgemäß das Konzil nicht zu dem Antrag der Bonner Theologischen Fakultät, die Leonianischen Gebete am Schluß der Messe möchten abgeschafft werden; vgl. AD IV/2, 774.

<sup>52</sup> Vgl. BALTH. FISCHER, Die pastoralen Anliegen der Liturgie-Konstitution: LJ 15 (1965) 65–78, hier 73.

Das 2. Kapitel der Liturgiekonstitution, das Leitlinien zur Meßreform formuliert, macht sich das Anliegen eines reicheren Schriftangebots zu eigen, ohne indes die grundsätzlich akzeptierte Regelung eines mehrjährigen Lesezyklus näher zu regeln (SC 51f.; vgl. SC 35). In der Frage der Volkssprache, die Jungmann den „schwierigsten Punkt in der liturgischen Reformarbeit des Konzils“ nennt<sup>53</sup>, hat das Konzil nach heißen Diskussionen schließlich einen gemäßigten Standpunkt eingenommen, der allerdings schon über den moderaten Trierer Antrag hinausging und die Tür zu einer großzügigeren Regelung in der Zukunft offen ließ. Als Teile der Messe, in denen der Muttersprache ein gebührender Raum zugeteilt werden soll, nennt das Konzil (SC 54) besonders (also nicht exklusiv) die Lesungen, das „Allgemeine Gebet“, dessen Wiederherstellung es in SC 53 ausdrücklich verlangte, und die Teile „quae ad populum spectant“. Der bewußt weitmaschige Ausdruck für die Bezeichnung der dem Volk zukommenden Teile bezog sich auf die Ordinariums- und Propriumsgesänge, konnte aber auch die Orationen miteinschließen, auf die das Volk ja mit seinem zustimmenden „Amen“ antwortete<sup>54</sup>. Das Konzil entsprach auch dem im Trierer Votum ausgesprochenen Desiderat nach Volkssprachlichkeit bei der Ansprache des Bischofs im Rahmen der Weiheliturgie (SC 76).

Voll rezipierten die konziliaren Richtlinien das Trierer Votum in der Frage der Konzelebration (SC 57/8) und der Kelchkommunion, wobei von den in dem Trierer Votum genannten Fällen für die Kommunion unter beiden Gestalten in der Aufzählung von SC 55 die Kelchkommunion für die Brautleute fehlt. Doch ist dieser von 120 Konzilsvätern ausdrücklich unterstützte Wunsch<sup>55</sup> schon am 7. 3. 1965 durch Dekret der Ritenkongregation erfüllt und übererfüllt worden<sup>56</sup>.

Hinsichtlich der im Trierer Votum benannten Reformwünsche zur Weiheliturgie begnügte sich das Konzil mit der allgemeinen Feststellung in SC 76: „Die Liturgie für die Erteilung der Weihen soll nach Ritus und Texten überarbeitet werden.“ Bekanntlich ließ die Durchführung, vor allem, was die längst überfällige Reform der sog. Niederen Weihen betrifft, ungebührlich lange auf sich warten. Noch im April 1969 übermittelte Kardinal Döpfner dem Heiligen Stuhl ein einstimmiges Votum der Deutschen Bischofskonferenz, das auf eine baldige Entscheidung drängte und – über den Trierer Antrag hinausgehend – die ersatzlose Abschaffung der Tonsur, der vier „Niederen Weihen“ und des Subdiakonats vorschlug. Die Neuregelung erfolgte durch das am 15. August 1972 veröffentlichte Motuproprio Papst Pauls VI. „*Ministeria quaedam*“<sup>57</sup>. Einen Wunsch hatte die päpstliche Entscheidung bedauerlicherweise nicht erfüllt: Die Dienste des Lektorats und Akolythats blieben – entgegen dem Trierer Vorschlag – Frauen vorenthalten.

<sup>53</sup> Vgl. JUNGMAHN (s. Anm. 2) 41.

<sup>54</sup> Vgl. ebda 57.

<sup>55</sup> Vgl. ebda 58 f.

<sup>56</sup> *Ritus concelebrationis et Communionis sub utraque specie*: AAS 57 (1965) 410–412. Die diesbezüglichen Bestimmungen sind fast unverändert eingegangen in die Allgemeine Einleitung in das nachkonziliare Meßbuch: AEM 242.

<sup>57</sup> AAS 64 (1972) 529–534; eine deutsche Übersetzung in Bd. 38 der Reihe: Nachkonziliare Dokumentation, Trier 1974, 25–39.



Das ganze 4. Kapitel der Liturgiekonstitution (SC 83 – 101) befaßt sich mit dem Stundengebet. Es war dem Konzil in diesem Bereich wahrhaftig nicht um bloße Erleichterungen zu tun, sondern um eine nachdrückliche Hervorhebung der unersetzlichen Bedeutung des Gebets im pastoralen Alltag der Kirche. Die in treuer Regelmäßigkeit erfüllte tägliche Gebetspflicht will die Seelsorger immer wieder daran erinnern, daß es „der Herr allein ist, welcher der Arbeit, in der sie sich üben, Wirksamkeit und Gedeihen geben kann (SC 86)“. Zu einer so weitgehenden Reduktion der Brevierpflicht, wie sie das Trierer Votum empfohlen hatte, hat man sich denn auch nicht entschließen können. Gefallen ist lediglich die Prim; unter den grundsätzlich beibehaltenen kleinen Horen darf der Weltgeistliche eine auswählen (SC 89). Im übrigen wird dem Wunsch nach dem richtigen zeitlichen Ansatz der Horen entsprochen (SC 88. 94) und die in der Muttersprache zu feiernde sonn- und feiertägliche Gemeindevesper besonders empfohlen (SC 100)<sup>58</sup>.

Das Kapitel über das liturgische Jahr brachte die gewünschte Aufwertung des Sonntags, von dem der „Sonntagsartikel“ (SC 106), den man zu Recht ein Glanzstück der Liturgiekonstitution genannt hat, sagt: „Andere Feiern sollen ihm (dem Sonntag) nicht vorgezogen werden, wenn sie nicht wirklich von höchster Bedeutung sind; denn der Herrentag ist Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres.“

Art. 108 statuiert die Präzedenz des Herrenjahres vor den Heiligentagen. Dadurch, daß eine beträchtliche Anzahl von Heiligenfesten der Feier in den einzelnen Teilkirchen, Nationen oder Ordensgemeinschaften überlassen bleibt, und nur jene auf die ganze Kirche ausgedehnt werden sollen, die das Gedächtnis solcher Heiligen feiern, die wirklich von allgemeiner Bedeutung sind (SC 911), erhoffte man sich die erwünschte Entlastung des Sanctorale<sup>59</sup>.

Im Oktober dieses Jahres werden es genau zwanzig Jahre her sein, seit das Zweite Vaticanum begann. Es trat seinerzeit in die Arbeit ein mit den Beratungen über das Liturgie-Schema und verabschiedete als erstes Dokument die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“. In den knappen zwei Jahrzehnten, die seitdem vergangen sind, hat die römische Kirche eine Gottesdienstreform erlebt, wie es sie in diesem Ausmaß und in dieser Schnelligkeit der Durchführung in den fast 2000 Jahren ihrer Geschichte noch nicht gegeben hat. Viele Kräfte waren am Werk, um die Starre der „liturgischen Eiszeit“ in der nachtridentinischen Ära aufzubrechen und die Fundamente zu legen für das, was man ein Jahrhundertwerk genannt hat: die umfassende liturgische Erneuerung nach dem Vaticanum II. Trier hatte maßgeblichen Anteil daran.

<sup>58</sup> SC 101 § 3 stellt die Erfüllung der Brevierpflicht durch eine mit dem Volk in der Muttersprache gefeierte Hore des Stundengebets fest.

<sup>59</sup> Die psychologisch ungeschickte Art der Durchführung dieses Konzilsbeschlusses konnte nicht befriedigen. U. a. hat sich der in Kalenderfragen besonders kompetente Grazer Liturgiker Phil. Harnoncourt verschiedentlich kritisch zur römischen Kalenderreform geäußert; vgl. etwa PH. HARNONCOURT, Kritische Erwägungen zum neuen Calendarium Romanum LJ 20 (1970) 65 – 91. Das entsprechende römische Dokument ist erschienen als Bd. 20 in der Reihe: Nachkonziliare Dokumentation, Trier 1969.

# Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit

## B. Katholische Theologen

### 1. Engelbert Klüpfel, OESA (1733 – 1811).

Dieser Denker, der nach vielfacher philosophisch-theologischer Lehrtätigkeit an Ordenshochschulen den Ruf nach Würzburg und Wien ausschlug und 38 Jahre den Lehrstuhl für Theologie in Freiburg/Breisgau innehatte, erfuhr die Auszeichnung, daß sein Handbuch<sup>1</sup> von 1789 bis 1856 der amtliche Leitfaden der Dogmatik an allen (damals) österreichischen Universitäten wurde und er auch selbst persönlich von Maria Theresia einen Orden erhielt (1780). Er teilte manche Gedanken der Aufklärung (so hinsichtlich der Reform der Studien), war aber in den uns hier berührenden Fragen der Dogmatik und Exegese eindeutig rechtgläubig und konservativ<sup>2</sup>. Er machte sich in der Gnadenlehre die Ideen der jüngeren Augustinerschule zu eigen<sup>3</sup>, wie er denn auch dem nach dem Bischof von Hippo benannten Orden zugehörte. Sein Handbuch rückt (nach je einem Paragraphen über Erschaffung und Begriff des Menschen) für den Urstand die *imago Dei* an die erste Stelle<sup>4</sup>.

Er versteht darunter mehr als jene, die nur das durch die Sünde Unverlierbare (Geistigkeit, Unsterblichkeit, Herrschaft) dahinziehen, sondern nach Eph 4, 24 und Kol 3, 10 auch (aktuelle) Gerechtigkeit und Erkenntnis der Wahrheit, oder: Rechtheit des Verstandes und Willens, in Form von gottgewährter Bewahrung vor Irrtum und von gottgeschenkten Einsichten über seinen Schöpfer und seine eigene Bestimmung zur Seligkeit, sowie der Mittel dazu; in Form auch hinsichtlich des Willens von Unschuld und Heiligkeit (Liebe zu Gott, geordnete Liebe zu sich selbst und den Dingen, Freiheit von bösen Begierden); was alles auch Urgerechtigkeit (*iustitia originalis*) heißt; ob diese gleich im Augenblick der Erschaffung, der (bald) danach geschenkt wurde, war unter den Scholastikern strittig, ist für den Glauben nicht erheblich, und hat auch das Trienter Konzil offengelassen<sup>5</sup>. Dazu treten noch Freiheit von der Notwendigkeit zu sterben,

<sup>1</sup> *Institutiones theologiae dogmaticae*, 2Bde (W 1789 u. öfter), später von C. Geist gekürzt (W 1805 <sup>1</sup>1835 <sup>4</sup>1843), von M. Gr. Th. Ziegler erweitert (W <sup>1</sup>1821) herausgegeben; hier nach der Auflage von 1889 zitiert.

<sup>2</sup> Hurter V 651 f.; LThK<sup>2</sup> VI 355 (F. LANG); H. FRIES u. G. SCHWAIGER (Hrsg.), *Katholische Theologen Dtl. im 19. Jh.*, I 35 – 54 (W. MÜLLER). Unter anderem widersprach er in ausführlicher Kontroverse den Ideen von Joh. S. Semler.

<sup>3</sup> Vgl. seine Monographie: *De eximiis dotibus humanae naturae ante peccatum* (Fr 1769 <sup>2</sup>1779); zitiert nach letztgenannter Aufl.; das Werk ist eine Verteidigung seiner Dissertation „*De statu naturae purae*“ (Fr 1768 gegen Fr. X. Waldner S.).

<sup>4</sup> Vgl. Anm. 1.

<sup>5</sup> A. a. O. § 81; vgl. auch ebd. die *Notae*.

Freiheit auch von Krankheit und den übrigen Leiden dieses Lebens<sup>6</sup>. Seine Kontroverschrift<sup>7</sup> hat hierzu noch weiteres Detail: die genannten Gaben, einschließlich der aktuellen Gnaden, um Gott über alles zu lieben und die Konkupiszenz zu überwinden, waren „übernatürlich“, doch der unschuldigen Natur auf den Titel der göttlichen Vollkommenheiten hin geschuldet; der Zustand der „reinen Natur“ ist unmöglich<sup>8</sup>. Der Paradiesbericht ist wörtlich zu lesen, die Lage des Paradieses unbestimmbar. Welcher Art der (ebenfalls wörtlich zu nehmende) Baum der Erkenntnis war, ist ebenso schwierig wie unnütz zu bestimmen: jedenfalls bezieht sich sein Name auf die Folge (eventus) seines Genusses und war der Baum ein Symbol des Todes und der moralische Grund, warum die Ersteltern den Tod kennen lernten. Das Verbot, von ihm nicht zu essen, war kein natur-, sondern ein positives Gesetz; solche zu erlassen, ist der Religion dienlich und Gottes nicht unwürdig<sup>9</sup>. Der Baum des Lebens sollte das Leben erhalten (propagare) und den Tod verhüten, gleichgültig, ob aus natürlicher oder übernatürlicher Kraft<sup>10</sup>. Die Ersteltern sollten die menschliche Natur und auch (im Fall längeren Verharrens im Urstande) die Ungerechtigkeit geschlechtlich weitergeben, wie immer man sich (mit Augustinus) die Art denkt, wie die Seelen in den Körper kommen<sup>11</sup>. Adam und Eva waren (gegen Peyrierius) die ersten Menschen, von denen alle abstammen (Monogenismus<sup>12</sup>). Auch der Bericht über den Fall, der die Ursache des Übels in der Welt ist, ist wörtlich zu lesen; die den Fall als eine Sünde der Unzucht (Vorgriff auf die Ehe, oder Sodomie mit Tieren: Beverland, Cornelius Agrippa von Nettesheim, Isaac Vossius, Joh. B. Helmont, Chr. Thomasius) deuten, sollte man eher ignorieren als widerlegen; die Sünde war nach außen Ungehorsam, hintergründig war sie Stolz, und auch Unglaube<sup>13</sup>. Ob der Versucher nur eine natürliche Schlange, oder der Satan unter der Hülle einer natürlichen oder künstlichen Schlange war, oder ob diese Gestalt allegorisch oder hieroglyphisch zu verstehen ist, wird (mit Bevorzugung des historisch-wörtlichen Verständnisses der Schlange und mit deutlicher, biblisch begründeter Neigung, einen personalen bösen Geist anzunehmen) diskutiert, aber nicht peremptorisch entschieden; der Mensch blieb jedenfalls frei und sündigte verantwortlich<sup>14</sup>.

Die Strafe dieser Sünde: dem Leibe nach die Schmerzen dieses Lebens je für Mann (Arbeit) und Frau (Geburten, Herrschaft des Mannes), für beide der Tod, Vertreibung aus dem Paradies; für die Seele: Verlust der Ungerechtigkeit (Rechtheit nach Verstand und Willen), die böse Begierlichkeit (Konkupiszenz), die den Willen zum Bösen reizt<sup>15</sup>. Die Sünde der Ersteltern schadete auch den Nachkommen<sup>16</sup>, weshalb denn auch die gleiche, ebenbeschriebene Verderbnis der Natur<sup>17</sup>, ja sogar eine Sünde (noxa aliqua,

<sup>6</sup> A. a. O. 82.

<sup>7</sup> Vgl. Anm. 3.

<sup>8</sup> Ebd. § 1 n. II u. n. IV.

<sup>9</sup> Institutiones . . . § 84, bes. Nota 2.

<sup>10</sup> Ebd. §§ 84–85.

<sup>11</sup> Ebd. § 85 Nota 3.

<sup>12</sup> Ebd. § 86.

<sup>13</sup> Ebd. p. II lib. II §§ 3–4.

<sup>14</sup> Ebd. § 5.

<sup>15</sup> Ebd. § 6.

<sup>16</sup> Ebd. §§ 7–8.

<sup>17</sup> Ebd. § 9.

peccatum) auf sie übergeht; denn unter einem gerechten Gott kann eine geistige Kreatur elend nur sein, wenn sie es (durch Sünde) verdient<sup>18</sup>. Diese Sünde ist die Erbsünde<sup>19</sup>, was aus der Hl. Schrift<sup>20</sup>, aus Konzilien<sup>21</sup>, Kirchenvätern<sup>22</sup> und unter Entkräftung gegenteiliger Argumente<sup>23</sup> begründet wird. Nur Adams erste Sünde belastet uns; dies weil er das physisch-moralische Haupt der Menschheit war, das die Ungerechtigkeit für alle erhielt und so gleich durch die erste Sünde verlor; da alle, die damals das Menschengeschlecht darstellten, gesündigt haben, haben auch alle Menschen dieses besondere Geschenk (*beneficium illud; dona gratuita*) eingebüßt. Die Erbsünde trifft alle durch Manneskraft Gezeugte; wie sicher es ist, daß es sie gibt, so dunkel ist ihre Natur und wie sie sich fortpflanzt; deutlicher sind ihre Wirkungen für Leib und Seele<sup>24</sup>.

## 2. Benedikt Stattler, SJ (1728 – 1797)

Dieser Theologe, Professor der Dogmatik zu Ingolstadt (1770 – 1782), suchte die zu seiner Zeit viel kritisierte Scholastik durch Verwendung und Weiterentwicklung Wolffscher Anregungen abzulösen; er erstrebte mit den Mitteln der Aufklärung die der Religion abträgliche Einstellung dieser Geisteshaltung zu überwinden, zog sich aber für seine hier ausgewerteten Werke, sein fundamental-theologisches<sup>1</sup> und sein dogmatisches<sup>2</sup>, die Indizierung zu<sup>3</sup>; ihr Anstoß betraf aber nicht die uns angehenden Fragen.

Adam und Eva waren die ersten Menschen und der Ursprung aller übrigen<sup>4</sup>. Die Erstmenschen waren als Gottes Bild geschaffen. Das natürliche Bild Gottes besteht in der intellektuellen, der freudvollen Selbstanschauung fähigen menschlichen Natur, das übernatürliche in der habituellen Gnade, kraft deren sie mittels aktueller Gnade durch rechten Gebrauch ihrer Erkenntnis- und Strebekraft auch durch den erworbenen Habitus der übernatürlichen Weisheit in der Liebe das natürliche Bild Gottes vervollkommen konnten<sup>5</sup>. Gott goß ihnen bei der Erschaffung die ihrem Stande ent-

<sup>18</sup> Ebd. § 10.

<sup>19</sup> Ebd. § 11. Es geht ein *reatus* über; *aliquod latens peccatum; nisi quod Adami peccatum imputetur posteris eius in condemnationem*.

<sup>20</sup> Röm 5, 12. 17 1 Kor 15, 22 2 Kor 15, 22 Eph 2, 3. Aus dem AT: Job 14, 4 Ps 50, 7.

<sup>21</sup> Karthago 414 und 416. Diospolitanum 415. Mileve 416. Das Afrikanische Plenarkonzil 418.

<sup>22</sup> Justin, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Hilarius, Augustinus. Ein Beweis auch ist die Kindertaufe.

<sup>23</sup> Ebd. § 12.

<sup>24</sup> Ebd. § 13, die Notae 1 – 4 eingeschlossen. Die Nota 4 betrachtet als Wesen der Erbsünde die *privatio iustitiae originalis* (formales Element: *aversio a summo bono*) und die *concupiscentia* (materiales Element: *conversio ad creaturam*). Durch sie werden wir Gott mißfällig: *peccatores constituimur*.

<sup>1</sup> *Demonstratio evangelica* . . . (Au 1770).

<sup>2</sup> *Theologia christiana theoretica*, p. I – IV (Ingolstadt 1776), p. V – VI (Mn 1777 – 79).

<sup>3</sup> DThC XIV 2567 – 79 (J. BERNARD); LThK<sup>2</sup> IX 1023 – 24 (F. SCHOLZ); Kath. Theologen Dtl. im 19. Jh., I 11 – 34 (F. SCHOLZ).

<sup>4</sup> *Theologia christiana theoretica* (Ingolstadt 1776), tract. III § 205.

<sup>5</sup> Ebd. letzte Anm.; vgl. zur Übernatürlichkeit des Urstandes a. a. O. § 236 I.

sprechende klare Erkenntnis ihrer selbst und der Natur ein, sowie eine Lebensklugheit, wie sie Erwachsenen entspricht, wozu auch die (unter Mitwirkung des Menschen selbst) entwickelte hebräische Sprache gehört<sup>6</sup>. Auch die dem Urstand nötigen Grundwahrheiten der Religion (Existenz Gottes, Vorsehung, Gut und Böse, Freiheit, Vergeltung) wurden dem Menschen auf übernatürliche Weise kundgetan<sup>7</sup>. Damit war die Verleihung einer zuständlichen moralischen Fähigkeit zu einer allseitigen, ihrem Stande eigenen Gerechtigkeit verbunden: eine habituelle physische Rechtheit der Erkenntnis – wie Strebekräfte zur Heiligkeit des Lebens<sup>8</sup>. Die Ungerechtigkeit war die heiligmachende Gnade, die uns göttlicher Natur teilhaftig, zu wahren Adoptivkindern und zu Freunden Gottes macht (mit dem Gefolge von aktuellen Gnaden zur Erleuchtung des Geistes und Bewegung des Willens<sup>9</sup>). Kraft dieser Ungerechtigkeit war der Mensch von allen der Vernunft vorgreifenden, rebellischen Regungen des Leibes und der Sinne frei<sup>10</sup>. Diese Herrschaft der Vernunft im Erstmenschen erklärt sich B. Stattler psychologisch: mit der aktuellen Gnade, die kraft ihrer Wirkung auf Verstand und Willen eine so lebhafte und leichte Einsicht in die (moralische) Güte eines jeden Gegenstandes erzeugt, daß sie die niederen Kräfte mit ihrer konfusen Einsicht und ihrem Gegenstreben überspielt, wobei er weiter in Anschlag bringt, daß in Adam keine kindhafte Phase mit der Gegengewohnheit einer erstarkten Sinnlichkeit vorangeht<sup>11</sup>. Den Erstmenschen eignete für die Dauer ihrer Unschuld Unsterblichkeit, die teils eine besondere Vorsehung Gottes gegen äußere Bedrohung, teils den Baum des Lebens gegen inneren Verschleiß zur Ursache hat, und auch Freiheit von Krankheit und anderem Elend einschließt<sup>12</sup>. Der angemessene Raum dazu war das Paradies<sup>13</sup>. Gott verbot dem Adam (und über ihn der Eva) von einem bestimmten Baum des Paradieses zu essen. „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ hieß er, entweder weil die Schlange eine solche Kenntnis aus seinem Genuß versprach, oder weil Adam durch diese Frucht erkannte, was er Gutes verloren und Böses sich zugezogen hatte; nicht weil der Baum schlecht oder schädlich gewesen wäre<sup>14</sup>. Das Verbot war kein naturgesetzliches, sondern ein positives, um dem ersten naturgesetzlichen Gebot, Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe anzuhängen, um sich so die Endbeseligung und obendrein für die im Gehorsam verharrenden Nachkommen die von Gott gewährten Güter zu verdienen, konkrete Gestalt zu geben<sup>15</sup>. Adam hat wahrscheinlich durch Offenbarung davon gewußt, daß im Falle eines Ungehorsams den Nachkommen diese Güter würden entzogen werden<sup>16</sup>. Eva übertrat das Verbot durch

<sup>6</sup> Ebd. § 206 Beweis: Sir 17, 1; Gn 1 – 2.

<sup>7</sup> Ebd. § 207 Beweis: diese Kenntnis ist notwendiges Mittel zu dem gesetzten Endzweck.

<sup>8</sup> Ebd. § 208 Schriftbeweis: Pr 7, 30 Eph 4, 23. Lehramt: Trienter Konzil, sess. 5 can. 1 – 2.

<sup>9</sup> Ebd. § 209 I; gewöhnlicher Begriff: die heiligmachende Gnade „instar naturae cuiusdam se habet“.

<sup>10</sup> Ebd. § 209 II.

<sup>11</sup> Ebd. § 209 III samt Anm. 1 – 2. Anm. 3: Adam erhielt die heiligmachende Gnade sofort.

<sup>12</sup> Ebd. § 210.

<sup>13</sup> Ebd. § 211.

<sup>14</sup> Ebd. § 212.

<sup>15</sup> Ebd. § 213.

<sup>16</sup> Dies begründet Stattler (gegen Vasquez) aus dem Kontrast Adams zu Christus: ebd., § 214. Einen förmlichen Pakt mit Adam hält Stattler nicht für erweislich.



Verführung des Teufels unter der Gestalt einer wirklichen oder vorgetäuschten Schlange, wofür (gegen Origenes, Philo und Cajetan) Gn 3, 7 wörtlich zu lesen ist<sup>17</sup>. Adam folgte aus dem gleichen Motiv wie Eva (Stolz, Unglaube), auch um Eva zu gefallen<sup>18</sup>. Beide handelten in voller Freiheit, nicht ohne eine schwere Mißachtung des göttlichen Verbotes und eine Leichtgläubigkeit gegen den Verführer; beide sündigten sehr schwer: teils wegen der Art der Sünde (Stolz, Unglaube), teils wegen des wichtigen Zweckes des Gebotes (Gottesverehrung), teils wegen der Geringschätzung der angedrohten schweren göttlichen Ungnade, teils wegen des vorausgesehenen Schadens für die Nachkommen<sup>19</sup>. Als Strafe folgte der Sünde auf dem Fuße der Verlust der Urgerechtigkeit und der damit verbundenen Güter (Ignoranz, Konkupiszenz); der leibliche Tod; die übrigen Leiden des Lebens; die für die Ersteltern schimpfliche Vererbung dieser Übel auf die Nachkommen; die drohende ewige Verdammnis, für den Fall, daß sie sich nicht durch die Gnade Christi bekehrten<sup>20</sup>.

Ohne die Gaben der Urgerechtigkeit, d. h. ohne die aktuelle übernatürliche Gnade, welche die habituelle Rechtheit der Ersteltern zustande brachte, kommen alle Nachgeborenen mit notwendigerweise einer moralisch unüberwindlichen Unkenntnis über die Grundlehren der Religion und mit einer sehr widerspenstigen Triebhaftigkeit zur Welt, die beim Erwachen der Vernunft fühlbar wird<sup>21</sup>; die Anlage dazu heißt habituelle –, die sich regenden Affekte derselben heißen aktuelle Konkupiszenz<sup>22</sup>. Die habituelle Konkupiszenz kommt zustande durch das Fehlen klarer Einsichten über das wahrhaft Gute und die moralische Unfähigkeit, sich solche zu erwerben, sowie die unabweisbare Leichtigkeit, mit der sich statt dessen täuschende und lebhaftere Vorstellungen von nur vermeintlichen Gütern bilden und halten, woraus dann mit physischer Notwendigkeit aktuelle Regungen werden, die ihrerseits mit moralischer Notwendigkeit die Zustimmung des freien Willens nach sich ziehen<sup>23</sup>. Ein Heilmittel zur Wiederherstellung der moralischen Fähigkeit und Freiheit, wahre Güter zu erstreben, ist einzig die entsprechend starke und lebhaftere übernatürliche Gnade für Verstand und Wille; andernfalls befindet sich die geistige Kreatur in dem Zustand, für das ihr bei der Erschaffung gesteckte eigentliche Endziel nicht geeignet ausgerüstet zu sein<sup>24</sup>. Eben diesen Mangel auf Grund von Adams Fehltritt aber nennen wir Erbsünde<sup>25</sup>, und darin werden alle Nachkommen Adams<sup>26</sup> und auch die Kinder der Gläubigen und Christen<sup>27</sup> geboren. Die Erbsünde besteht in der habituellen Konkupiszenz und dem Mangel an gegengewichtiger Gnade. Nach der Taufe ist die habituelle Konkupiszenz keine habituelle

<sup>17</sup> Ebd. § 215.

<sup>18</sup> Ebd. § 216.

<sup>19</sup> Ebd. § 217.

<sup>20</sup> Ebd. §§ 218 – 19.

<sup>21</sup> Ebd. § 220.

<sup>22</sup> Ebd. § 221.

<sup>23</sup> Ebd. § 222 I – III.

<sup>24</sup> Ebd. § 222 IV – VI.

<sup>25</sup> Ebd. § 223; dies sei der einzig befriedigende Begriff dieser Sünde.

<sup>26</sup> Ebd. § 224. Schriftbeweis: Job 14, 4; Ps 50, 7; Röm 5, 12; 2 Kor 5, 14; Joh 3, 5. Es folgen Belege aus bekannten Kirchenschriftstellern und aus bekannten Konzilien.

<sup>27</sup> Ebd. § 225.

Natursünde mehr, weil nicht mehr begleitet vom Fehlen eines Heilmittels (der habituellen Gnade).

Konkupiszenz und Mangel an Gnade sind für uns Kern, nicht Strafe der Erbsünde; da diese nicht freiwillig ist, kann sie an uns nicht gestraft werden. Die ewige Verdammnis als letzte Auswirkung der Erbsünde ist nicht als ein positives, sondern nur negatives Dekret Gottes anzusehen, um Gott für den Fall der Erlösung nicht eine Änderung seiner Ratschlüsse unterstellen zu müssen. Zur Erbsünde gehört nur der Verlust der habituellen Gnade, nicht der übrigen Gaben, weil der letztgenannte Verlust das letzte Ziel nicht verunmöglicht. Auf Adam geht der Verlust der Gnade insofern zurück, als er diese Gnade uns nicht verdient und nicht an uns weitergegeben hat. Die Erbsünde sollte nicht (über die Fiktion eines *decretum alligativum* oder eines Paktes) als Anrechnung der Ursünde Adams an seine Nachkommen dargestellt werden, weil eine solche Anrechnung ohne freie Beteiligung der Betroffenen dem Wesen einer eigenen Sünde widerstreitet. Die Erbsünde ist keine *culpa proprie talis* im Sinne einer persönlichen freien Fehlentscheidung<sup>28</sup>. Doch hält Stattler einen Schuldcharakter<sup>29</sup> durchaus fest, indem er das Moment der Freiwilligkeit aus dem generellen Begriff der Sünde tilgt und erst als charakteristisch für eine bestimmte Art aktueller Sünden einführt<sup>30</sup>. So begeht das neuempfangene Kind die Erbsünde nicht; es zieht sie sich zu. Die Taufe tilgt die Erbsünde vollständig; da mit der Wiederbenedigung der Mensch ein zu seinem Schöpfungszweck vollausgerüstetes Subjekt wird. Auch die verbleibende Konkupiszenz hat nicht mehr den Charakter der Erbsünde, da sie nicht mehr den Mangel der Gnade bei sich hat und den Menschen nicht mehr untauglich zu seinem Ziele macht; sie bleibt zur Bewährung. Auch haben die nach der Taufe verbleibenden Armseligkeiten dieses Lebens nicht mehr Strafcharakter, sonst wäre die Erbsünde nicht vollständig nachgelassen; sie bleiben zu größerem Verdienst. Die schwere aktuelle Sünde läßt die Erbsünde nicht aufleben; wenn auch die gleiche Unfähigkeit zum letzten Ziele eintritt, so stammt diese doch nicht von Adam her, sondern ist selbstverschuldet. Die aktuelle läßliche Sünde ist größer als die Erbsünde

<sup>28</sup> Ebd. § 226: *Natura peccati originalis consistit in hoc, quod omnes Adae posterii vi originis ex Adamo peccatore concipiantur cum concupiscentia habituali, ac simul expertes omnis remedii sufficientis adversus illam tum physicam necessitatem, qua ex habituali passim actualis mala concupiscentia praeveniens exoritur (222.II) tum adversus necessitatem moralem, qua in mala concupiscentia actuali praeveniente oritur concupiscentia actualis consequens rationem, physice libera, et deliberata, seu peccatum morale (cit. III): id est, quod concipiantur expertes habitualis gratiae et efficaciae benevolentiae DEI, qua is decernat eis largiri omnes necessarias illustrationes et gratias actuales supernaturales, seu unicum remedium proximum consequendae in omni casu necessitatis potentiae et libertatis moralis in appetendo vero bono (222.IV.), atque insuper secuta in hoc statu morte etiam largiri eisdem beatitudinem aeternam.*

Man vgl. auch den ganzen § 131 seiner *Demonstratio evangelica*, der sich mit der Erbsündenlehre und mit dem Schuldcharakter der Erbsünde befaßt.

<sup>29</sup> Ebd. § 226. Er spricht von „peccatum“, (mit Augustin) von „reatus, vera habitualis macula“.

<sup>30</sup> *Ethica christiana universalis*, § 419: *Peccatum in genere est defectus medii a suo fine . . . Rursus peccatum habituale item dividitur in habituale naturae, quod est defectus permanens in natura a ratione medii ad finem suum . . . (= peccatum originale. Er hält diese seine Definition und Einteilung für einen Fortschritt; so in Theologia christiana theoretica, § 226 (Haupttext, Ende).*

hinsichtlich der persönlichen Verschuldung; doch ist die Erbsünde die schwerere hinsichtlich des angerichteten Schadens<sup>31</sup>. Den jenseitigen Verlust der Schau Gottes kennzeichnet Stattler als Effekt, ja als Strafe der Erbsünde; er wertet die damit ausgesprochene Wahrheit als Dogma; die ungetauft verstorbenen Kinder sind nach neuerer Theologie von positiven Strafen frei, ja sogar in einer natürlichen Seligkeit. Stattler selbst weiß aus Schrift oder Tradition kein klares Wort dazu; nach der natürlichen Psychologie dieser Kinder und wenn Gott kein Wunder tut, müßten sie für immer ihrer selbst unbewußt dahinleben<sup>32</sup>. Der Zustand der gefallenen Natur ist nicht schwächer als der Zustand der reinen Natur gewesen wäre; eine Veränderung der leiblichen Natur des Menschen selbst oder der körperlichen Natur außerhalb des Menschen durch die Sünde lehnt Stattler ab<sup>33</sup>.

### 3. Stephan Wiest, SOCist (1748 – 1797)

Von 1781 – 1794 nach Joh. M. Sailer Professor der Dogmatik in Ingolstadt mit reichen dogmengeschichtlichen Kenntnissen, wenn auch wenig spekulativ<sup>1</sup>, hinterließ er eine Dogmatik<sup>2</sup>, die zeigt, welche Wahrheiten in unserer Frage er gegen Irrtümer seiner Zeit<sup>3</sup> verteidigt wissen wollte<sup>4</sup>.

Die Ersteltern wurden gemäß Pr 7, 30 im Stande der Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen, frei von böser Begierlichkeit (zumindest der siegreichen), ausgestattet mit der habituellen heiligmachenden und gerechtmachenden übernatürlichen Gnade, sowie versehen mit aktuellen Gnaden (§ 162). Sie erfreuten sich nach Röm 5, 12 und 1 Kor 15 des nicht in ihrer Natur, sondern in einer besonderen göttlichen Huld begründeten Vorzuges, vor Tod, Schmerz, Krankheit und anderem Elend unserer sterblichen Natur bewahrt zu sein (§ 163, § 165). Berufen zu einem übernatürlichen Ziel, waren sie in einen übernatürlichen Stand erhoben, der ihnen ungeschuldet war, so daß sie auch im Zustand der reinen (bloßen) Natur hätten erschaffen werden können (§ 164)<sup>5</sup>. Auch war ihnen eine hohe Vollkommenheit nach Verstand und Wille eigen (§ 165)<sup>6</sup>. Sie

<sup>31</sup> Theologia christiana theoretica, § 227 I – VI.

<sup>32</sup> Ebd. § 229. Weitere Gedanken über die möglichen Status des Menschen, a. a. O. § 236 ff.

<sup>33</sup> Ebd. § 238.

<sup>1</sup> HURTER, V 270 f.; LThK<sup>2</sup> X 1119 (E. Pfeiffer).

<sup>2</sup> Institutiones theologiae dogmaticae, 2 Bde (Ingolstadt 1791; hier zitiert nach der Auflage von Landshut 1824); dies Werk ist eine Zusammenfassung seiner Institutiones theologiae, 6 Bde (Eichstätt 1782 – 89).

<sup>3</sup> So der Untertitel seiner Demonstratio religionis christianae: contra aetatis nostrae incredulos (Hurter V 271).

<sup>4</sup> Wir zitieren aus dem Bd 2 seiner Institutiones theologiae dogmaticae und fügen kürzshalber die angezogenen Paragraphen gleich in den laufenden Text ein.

<sup>5</sup> Eine Anm. verteidigt die Auffassung der jüngeren Augustinerschule (Berti), wonach die Gnade (Übernatur) dennoch „natürlich“ heißen kann, weil diese Erhebung möglich war, der Natur entsprach und zur Vollendung gereichte.

<sup>6</sup> Eine (vielleicht vom späteren Herausgeber eingerückte) Anm. retouchiert die Vollkommenheit der Erkenntnis nach zwei Richtungen: sie bestand in der Fähigkeit zu leichter Eigenkenntnis göttlicher wie menschlicher Dinge, soweit sie zum diesseitigen wie jenseitigen Glück gehören.

bewohnten einen herrlichen Ort, erfreuten sich der Herrschaft über die Tiere und die ganze Erde, waren versehen mit einer Fülle von Nahrung und frei von zermürbenden Arbeiten (§ 166). Sie befanden sich, soweit das irdische Leben dies zuläßt, nach Seele und Leib im Zustand eines Glückes, dem zur Vollendung nur die Dauer (Unverlierbarkeit) fehlte (§ 167). Sie unterstanden dem natürlichen und positiven Gesetz Gottes, den sie zweifellos erkannten, soweit dies zu seiner rechten Verehrung nötig war. Der Stand der Heiligkeit und Gerechtigkeit schloß Freiheit, Übereilung und Fehlbarkeit nicht aus (§ 168). Dies führte zu dem geschichtlich und wörtlich zu verstehenden, in Gn 3 berichteten Fall. Daß dies Kapitel Geschichte meint, zeige die Absicht des Moses in dem, was vorausgeht und folgt, ferner die Hl. Schrift selbst in Anspielungen darauf (Sir 17; Weish 2, 24; Joh 8, 44; 2 Kor 11, 2 – 3; 1 Tim 2, 14; 1 Joh 3, 6 – 8); auch bestehe keine Notwendigkeit, vom wörtlichen Sinne abzugehen; schließlich vernichte die allegorische Deutung jede Sicherheit der Schrift (§ 169 – 170). Der Teufel ist moralische Ursache dieses Falles, in keiner Weise aber Gott (§ 171). Sogleich verloren die Ersteltern ihre Heiligkeit und Gerechtigkeit und zogen sich als Strafe den Tod des Leibes und der Seele, die Konkupiszenz und Ignoranz, und die anderen Beschwerden zu (§ 172). Die Sünde der Ersteltern ging auf alle Nachkommen über (Röm 5, 12; Ps 50, 7; Job 14, 4; Jo 3, 5; Eph 2, 3); es gibt somit, wie die kirchliche Überlieferung lehrt und die Kirche auf allgemeinen wie regionalen Konzilien als Dogma erklärt hat, eine Erbsünde (§§ 173 – 74). Strafe, Folge, Wirkungen dieser von Adam übergehenden Sünde sind in den Nachkommen nicht nur der physische, sondern auch der geistliche Tod (die Beraubung des geistlichen Lebens, der habituellen Rechtheit, Gerechtigkeit, Freundschaft mit Gott) und der Verlust der ewigen Seligkeit (§ 175), ferner die Konkupiszenz (die nicht die Erbsünde selbst ist), die Ignoranz, die Schwächung (nicht Auslöschung) der Willensfreiheit und die allgemeine Verschlechterung des Menschen (§ 176)<sup>7</sup>. Dies Dogma lehre: das moralische Übel leite sich vom Teufel, das physische Übel als Strafe und Folge vom moralischen Übel her; Gott sei in keiner Weise Urheber der Sünde (§ 177). Es offenbare das paradiesische Glück die Güte, das Elend im Gefolge der Sünde die gerechte Strenge Gottes (§ 185). Die auf uns übergegangene Sünde der Ersteltern gibt einen Eindruck vom Ernst und der Schwere der Sünde; sie lehrt uns die Sünde hassen; doch ist für manches Elend nicht allein die Erbsünde, sondern auch die persönliche Sünde verantwortlich (§ 186). Eine letzte Lehre ist: sich auf den Teufel nicht einzulassen (§ 188).

#### 4. Ildefons Schwarz, OSB (1752 – 1794)

Dieser Gelehrte und Schriftsteller, der nie die Lehrkanzel einer öffentlichen Universität bestiegen hat (er schlug mehrfach den Ruf dazu aus, weil es ihn mehr freute, die Jugend seines eigenen Ordens zu unterrichten), lehrte nach Mathematik und Philosophie (1779 – 1789) im Kloster Banz fünf Jahre Theologie (1789 – 1794). Er war nicht unberührt von Kant und von Gedanken der Aufklärung<sup>1</sup>, wenn die nach seinem Tode erscheinenden Ausgaben seines (in deutscher Sprache erschienenen) dogmatischen

<sup>7</sup> Hier wird das II. Arausicanum zitiert, der Protestant Joh. Aug. Eberhard abgewiesen.

<sup>1</sup> WETZER-WELTE X 2046 f.



Werkes<sup>2</sup> nicht vielmehr vom Herausgeber derselben, I.B. Schad († 1834), kantisch eingefärbt wurden<sup>3</sup>. Er zitiert gut formulierte Einsichten auch aus Protestanten<sup>4</sup>. Er liebt es, naturwissenschaftliche Kenntnisse einfließen zu lassen, wo sie die Plausibilität der biblischen Berichte stützen. So plädiert er für das wörtliche Verständnis der Entstehung Evas, die er für ein Naturgeheimnis hält, wozu es Parallelen gebe<sup>5</sup>. Er plädiert (auch) aus naturwissenschaftlichen Überlegungen für den Monogenismus, weil er die Vielfalt der Menschenrassen aus einer verborgenen Plastizität der Natur glaubt, gut erklären zu können<sup>6</sup>. Die Einheit des Menschengeschlechtes kommt einer Lieblingsidee der Aufklärung entgegen: Gleichheit, Brüderlichkeit<sup>7</sup>. Er stimmt für die Direkterschaffung der Menschen gegen jede Art von Descendenz aus subhumanen Formen<sup>8</sup>. Er sieht den ersten Menschen schon körperlich in erhabener Schönheit, zum Himmel aufgerichtet, weil „zur Vernunft organisiert“, was er (aus Joh. Fr. Blumenbach<sup>9</sup>) mit Überlegungen zur größeren Gehirnmasse und einer unbegrenzten Anpassungsfähigkeit des Menschen an alle Klimata und Nahrungsmittel belegt: der Mensch ist bestimmt „zum Bürger der ganzen Erde“<sup>10</sup>. Er lehrt (und interpretiert aus Augustinus) die paradiesische Chance, nicht sterben zu müssen, wobei er wieder den Lebensbaum naturwissenschaftlich aufwertet: „Sind denn im Grunde der Chinabaum, und so viele andere heilsame Bäume nicht auch Lebensbäume?“<sup>11</sup> Er denkt sich den Übergang des Menschen zu seiner definitiven Gestalt allmählich, ohne die gewaltsamen Schrecken des Todes als „Überkleidung“ (nach 2 Kor 5, 4). Er nimmt (mit der Tradition, doch spürbar mit-motiviert durch den neu aufgebrochenen anthropologischen Enthusiasmus der Aufklärung) vortreffliche Geistesgaben, Herrschaft über die Erde, Ordnung in den Begierden (kein „Übergewicht der Sinnlichkeit“) und nicht zuletzt den Titel „Bild Gottes“ für den „Repräsentanten der Gottheit“ in Anspruch, und beruft sich dafür auf Sir 17<sup>12</sup>. Was an der Beschreibung dieses Zustandes auffällt, ist die Abwesenheit tradierter theologischer Begriffe (Gnade; übernatürlich), dafür ein der Zeitphilosophie verwandtes Vokabular<sup>13</sup>.

<sup>2</sup> Handbuch der christl. Religion, 3 Bde (Bamberg-Wü 1793 – 1794 <sup>2</sup>1802 <sup>3</sup>1804 <sup>5</sup>1818; wir zitieren nach der letztgenannten Aufl.).

<sup>3</sup> HURTER V 483 f. Die erste, von Schwarz selbst besorgte Auflage lag uns nicht vor; so können wir nicht vergleichen. – Ein Bekenntnis zu Kant bietet Bd 1 S. XXVII.

<sup>4</sup> So Bd 1, 329 f. aus J. FR. W. JERUSALEM, u. ebd. 332 aus JOH. J. HESS (RE VII 793–801).

<sup>5</sup> A. a. O. 332.

<sup>6</sup> A. a. O. 334.

<sup>7</sup> A. a. O. 335.

<sup>8</sup> A. a. O. 336; er belegt diese (von ihm abgelehnte) Idee schon aus Lucretius, *De rerum natura*, vgl. Ausg. v. Jos. Martin (L <sup>2</sup>1953); nochmals die gleiche Ablehnung: a. a. O. 344.

<sup>9</sup> Naturforscher (1752 – 1840) mit Beiträgen zur Rassenkunde und Entwicklungslehre: NDB II 329 f. (A. KLEINSCHMIDT).

<sup>10</sup> Handb. der christl. Religionslehre, Bd 1, 337.

<sup>11</sup> Ebd. 338.

<sup>12</sup> Ebd. 339 f.

<sup>13</sup> Ebd. 340: Ordnung in den Begierden; Unschuld im Willen; würdig der Liebe und des Beyfalls der Gottheit; Hilfe u. Kraft, seiner erhabenen Bestimmung gemäß zu leben; ein vernünftiges, der Moralität fähiges Wesen.



Das Paradies ist weder Allegorie noch Mythos, sondern wirklich, wenn auch geographisch nicht genau zu lokalisieren; dort sollte der Mensch nicht aus Not, sondern zur „Entwicklung“ seiner Vernunft arbeiten und die Welt als Herr, doch nicht als Despot, sondern als Stellvertreter Gottes verwalten. Daß Adam den Tieren Namen gab, ist ein Element der „Entwicklung“ seiner Fähigkeiten und der wahrscheinliche Ursprung der Sprache; auch die Geschlechtsgemeinschaft mit Eva stellt eine Phase der „Entwicklung“ dar: der „Entwicklung“ der Moralität und Gesellschaft. Gott hat sich im Paradies dem Menschen geoffenbart; denn seine Vernunft war schwach und bedurfte der „Erziehung“. Über Art und Umfang dieser Offenbarung haben wir keine vollständige Nachricht, die Bibel ist „Fragment“<sup>14</sup>. Gott hatte, wieder zur Erziehung, den Menschen vor einem Baum gewarnt, der ebenso schädlich, ja tödlich war, wie der Baum des Lebens gesund und erhaltend. Den Unerfahrenen, nicht Instinktgeleiteten war diese Warnung nötig. Der Baum heißt Baum der Erkenntnis von Gut und Bös, weil seine Wirkung den Unterschied von Glück und Elend lehrt<sup>15</sup>. Dieser Baum war Anlaß des Falles, wie ihn Gn 3 beschreibt. Unser Autor kennt die neuen Deutungen (Allegorie, Fabel, Mythos), prüft und verwirft sie ebenso wie die noch neuere (kantische) von der Entwicklung der Vernunft; das natürliche, wörtliche Verständnis sei das beste. Ähnliche Urzeitberichte vieler Völker „unter den verschiedensten Climates“ hätten offensichtlich diesen Bericht als Historie zur Grundlage; auch das Neue Testament behandle ihn als Geschichte<sup>16</sup>. Die „Schlange“ könne ein wirkliches Tier gewesen sein, dessen sich der böse Geist als Werkzeug bedient habe; sie könne aber auch als ein frühes Bildwort für den Teufel verstanden werden, als man ein eigenes Wort für ihn noch nicht hatte; dieser Deutung neigt er zu<sup>17</sup>.

Die Folge der verbotenen Frucht, die wie ein Gift wirkte, waren in den Stammeltern selbst: ungeordnete Sinnlichkeit; Furcht und Gewissensangst; Fluch über Frau, Mann und Schlange; Vertreibung; in der Ferne nach Mühsal und Leid der Tod<sup>18</sup>. Aber da ihr Körper nunmehr verdorben war und nach natürlichem Gesetz Eltern ihresgleichen zeugen, gingen diese körperliche, zur Auflösung (Tod) drängende Zerrüttung und eine damit verknüpfte Disposition zum moralisch Bösen auf alle Menschen über, was unser Theologe aus den gängigen Stellen der Hl. Schrift, unter Heranziehung auch von Solon, Platon, Philon und der neueren Völkerkunde, schließlich mit besonderem Bezug auf Kants Namen und Terminologie<sup>19</sup> näher ausführt<sup>20</sup>. Die Phänomene liegen auf der Hand, nicht so die Gründe. Weder die Materie, noch die Endlichkeit unserer Natur, noch Beispiel und Erziehung, noch der Umstand, daß der Mensch ein Sinnenwesen ist, noch auch eine Verfehlung in einem rein geistigen Vordasein taugen als Erklärung;

<sup>14</sup> Ebd. 341 – 344.

<sup>15</sup> Hdb. der christl. Religion, Bd. 2, 3 – 4.

<sup>16</sup> Ebd. 6 – 8.

<sup>17</sup> Ebd. 8 – 13.

<sup>18</sup> Ebd. 13 – 16.

<sup>19</sup> Ebd. 20 – 22: Der Mensch hat in sich einen Grund zur Annehmung böser Maximen, eine Geneigtheit zur Abweichung seiner Maximen vom moralischen Gesetz; Unlauterkeit seiner Triebfedern; Hang, die Sinnlichkeit der Vernunft vorzuziehen. Vgl. den kommenden Abschnitt über Kant.

<sup>20</sup> I. SCHWARZ, ebd. 16 – 23.

denn, was die Sinnlichkeit angeht: was hat sie mit Neid und Schadenfreude zu tun, und warum entwickelt sie sich früher und stärker als die Vernunft? Immerhin erkläre sie die Verdunklung der Urteilskraft<sup>21</sup>. Die Erklärung der Hl. Schrift (Röm 5) ist, daß wir alle „an etwas Theil haben, wodurch der Tod in die Welt kam . . . Es muß also ein von Adams Sünde entsprungenes, auf alle fortgeerbtes, und zur Sünde disponierendes Verderben seyn“. Der Apostel läßt Röm 7 erkennen, daß er den Grund des Übels „in eine körperliche Disposition . . . setzt“, in „die Uebermaaß der Sinnlichkeit“ mit ihrer lähmenden Wirkung auf den Geist (Weish 9, 15), womit unser Theologe (bezugnehmend auf die Naturwissenschaftler Gmelin und Blumenbach) wieder bei seiner Theorie von der Giftigkeit der verbotenen Frucht ist. „Die Erbsünde ist nicht die Sünde dieser Person, als nur in wieferne diese Person die Natur von dem ersten Stammvater annimmt, daher sie auch die Natursünde genannt wird<sup>22</sup>“, was noch ein Hinweis auf eine (von uns schon berichtete, von I. Schwarz nicht geteilte) Idee des Leibniz erläutern soll. Die so körperlich bedingten Regungen der Sinnlichkeit werden uns nicht als Sünde zugerechnet; sie heben auch unsere Freiheit nicht auf<sup>23</sup>. Was die Erbsünde ist: „Kurz, Irrthum in dem Urtheile, Uebergewicht der Sinnlichkeit, Verlust der Ordnung, in der die menschliche Natur gegen den Schöpfer geschaffen war, ist die Folge der Sünde Adams auf uns, das Erbübel, die Erbmakel, die immer einen Bezug auf Adams Sünde hat“. Dadurch hatte der Mensch weder „Hoffnung“, noch „Recht“ und „Kräfte“ auf „das höchste Gut“ und auf die „Seligkeit“, wozu er bestimmt war. „Er könnte also nicht im Zustande des göttlichen Wohlgefallens seyn“; er war im „geistlichen Tode“, und der Wiedergeburt bedürftig<sup>24</sup>. Was die Erbsünde nicht ist? „Keine willkürliche Zurechnung einer fremden Handlung“. Auch nicht eine Identifizierung aller mit Adam auf Grund eines angeblichen „Bundes der Gottheit mit dem ersten Menschen, in dessen Willen auch der unsrige enthalten gewesen wäre, da wir doch damals weder physisch noch moralisch existierten“. Daß der bloße Erbsünder, oder gar die Kinder ohne Taufe eine Sinnenstrafe (Hölle) erlitten, ist alles andere als christliche Glaubenslehre. Die Taufe ist nicht das einzige Mittel gegen die Erbsünde; über das Jenseitslos der ungetauften Kinder haben wir keine Offenbarung, doch „dürfen wir gewiß das Beste von Gott erwarten<sup>25</sup>“. Der Mensch ist nun ein Gegenstand der Barmherzigkeit Gottes; es reimt sich durchaus mit den göttlichen Eigenschaften im Blick auf die künftige Erlösung, den Fall Adams zuzulassen<sup>26</sup>.

Wenn man an dieser Darstellung etwas bemängeln kann, dann dies: der Schuldcharakter der Erbsünde ist zwar nicht geleugnet, aber sehr schwach entwickelt; der von der Tradition erarbeitete Unterschied von Natur und Übernatur tritt (schon durch die Ablösung der lateinischen durch die deutsche Sprache, und durch die Anlehnung an die Zeitphilosophie) nicht ins Wort, obwohl man zuweilen meinen möchte, er schimmere durch.

(Wird fortgesetzt).

<sup>21</sup> Ebd. 23 – 26; nochmals 27 f.

<sup>22</sup> Ausdrückliches Thomaszitat: S. th. I/II q. 81 a.1.

<sup>23</sup> Zu all diesen Gedanken: I. SCHWARZ, ebd. 28 – 34.

<sup>24</sup> Ebd. 34 – 36.

<sup>25</sup> Ebd. 37 f.

<sup>26</sup> Ebd. 39 f.

## Moraltheologie und Moraltheologen am Mainzer Priesterseminar

Die Beschäftigung mit der Historie hatte schon immer einen besonderen Impuls durch Jubiläen erhalten. Gerade bei solchen Anlässen wird der Wunsch nach zusammenfassender Darstellung einer mehr oder weniger langen Entwicklung spürbar, und nicht wenige, meist als Festschrift deklarierte Publikationen tragen diesem Verlangen Rechnung. Auch diese monographische Darstellung ist von solch einem festen Datum, dem 175jährigen Jubiläum des wiedererrichteten Mainzer Priesterseminars bestimmt<sup>1</sup>. In ihr soll der Weg einer Disziplin an Hand ihrer Vertreter durch die 175 Jahre nachgegangen werden<sup>2</sup>.

Der im Zuge des Französischen Revolutionskrieges vollzogene Untergang des Kurzerzstiftes Mainz bedeutete auch das Ende des kurmainzischen Seminars. Erzbischof Daniel Brendel von Homburg (1555 – 1582) hatte es nach dem Konzil von Trient 1561 begründet und Erzbischof Johann Philipp von Schönborn (1647 – 1673) 1662 neu erbaut und dotiert<sup>3</sup>.

Aus politischen Gründen schloß Napoleon am 15. Juli 1801 mit Pius VII. (1800 – 1823) ein Konkordat, das zur Wiederherstellung bzw. Neuordnung auch der Mainzer kirchlichen Verhältnisse führte. Die in Artikel 11 der Konkordatsbestimmungen gebotene Möglichkeit zur Errichtung von Priesterausbildungsstätten nützte der 1802 an die Spitze der neuen Mainzer Diözese gestellte Bischof Ludwig Colmar (1802 – 1818) und verfügte 1804 die Errichtung des neuen Mainzer Priesterseminars, das am 30. Oktober 1805 nach Wiederherstellungsarbeiten am ehemaligen Kloster der Augustiner-Eremiten eröffnet wurde<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Die Jubiläumsfeierlichkeiten wurden am 8. Dezember 1980 begangen. Die zu diesem Anlaß vom Priesterseminar herausgegebene „Erinnerungsschrift“ (die Bezeichnung „Festschrift“ wird vermieden) unter dem Titel „Augustinerstraße 34. 175 Jahre Bischöfliches Priesterseminar Mainz“ enthält wertvolle Beiträge zur Geschichte des Priesterseminars und über Leben und Alltag in diesem Hause. (Weiterhin zitiert: Augustinerstraße 34.)

<sup>2</sup> Die biographischen Daten der einzelnen Vertreter wurden weitgehend der obigen Schrift, dem *Protocollum Seminarii episcopalis Moguntini* (handschriftlich von Regens LIEBERMANN, Dom und Diözesanarchiv Mainz, zit. *Protocollum*), dem *Necrologium defunctorum hodiernae Dioecesis Moguntinae sacerdotum, qui ab anno 1803 obierunt. Moguntiae 1926* und dem *Necrologium defunctorum Dioecesis Moguntinae sacerdotum, qui ab anno 1830 – 1955 obierunt. Moguntiae 1956*, entnommen.

<sup>3</sup> Vgl. A. PH. BRÜCK, Das Priesterseminar der Bartholomiten in Mainz 1662 – 1803, in: *AMrhKG* 15 (1963) 33 – 94.

<sup>4</sup> Einen kurzen Überblick über die Seminargeschichte von 1805 – 1980 geben R. FISCHER – WOLLPERT und H. MAYER in: *Augustinerstraße 34*, 15 – 70. Für den Zeitraum von 1805 – 1830 vgl. auch L. LENHART, Die erste Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts, Mainz 1956; für den Zeitraum 1804 – 1946 ders., Das Mainzer Priesterseminar als Brücke von der alten zur neuen Universität (1804 – 1946). Mainz 1947.

Zu seinem Leiter ernannte der Bischof den Pfarrer von Ernolsheim Leopold Liebermann<sup>5</sup>. Beide waren enge Freunde, gebürtige Elsässer und im Straßburger Seminar unter Leitung der Jesuiten bzw. Exjesuiten herangebildet worden. Dort waren – wie G. Krüger schreibt – „scholastische Dogmatik, Polemik gegen Protestantismus und Aufklärung, sowie jesuitische Moraltheologie die Nährmittel geistlicher Bildung, und auf der Grundlage der Exerzitien Loyolas und täglicher Andachtsübungen wurden asketische Frömmigkeit und priesterlicher Geist gepflegt“<sup>6</sup>. Eine solche Priesterausbildung schwebten Colmar und Liebermann auch für Mainz vor. Liebermann gilt auch als der geistige Vater des ersten „Mainzer Kreises“<sup>7</sup>. Zum ersten Professor der Moraltheologie bestimmte der Bischof den Pfarrer von St. Emmeran von Mainz, *Johann Philipp Kalt*<sup>8</sup>. Kalts Lehrtätigkeit am bischöflichen Priesterseminar umfaßt zwei Perioden, von denen die erste von 1805 bis 1811 dauerte. Die zweite Periode begann 1814 – ab diesem Datum übernimmt er wieder die Lehrkanzel von seinem Nachfolger Simon Käuffer – und endete 1820. Von 1814 – 1820 las Kalt auch das Kirchenrecht<sup>9</sup>. Daß beide Disziplinen in Personalunion doziert wurden, ist wegen der damaligen engen Verbindung der Moraltheologie mit dem Kirchenrecht keine Seltenheit. Kalt hat kein

<sup>5</sup> Über ihn vgl. J. GUERBER, Bruno Franz Leopold Liebermann, Freiburg 1880; L. LENHART, in: LThK VI, 1045; A. SCHNÜTGEN, in: Hessische Biographien II, Darmstadt 1927, 294 – 300.

<sup>6</sup> G. KRÜGER, Der Mainzer Kreis und die katholische Bewegung, in: PrJ 148 (1912) 396.

<sup>7</sup> Zum Verständnis des „Mainzer Kreises“ und dem mit Colmar und Liebermann erfolgten Umschwunges ist es wichtig zu bedenken, daß Mainz im 18. Jahrhundert eine Hochburg der katholischen Aufklärung gewesen war. Hier trieb L. Isenbiehl als Professor an der Kurfürstlichen Universität seine freisinnige Exegese, hier zweifelte der Subregens des Erzbischöflichen Priesterseminars A. Blau die Unfehlbarkeit der Kirche und die Transsubstantiation an. G. KRÜGER, a. a. O. 396, umschreibt den „Mainzer Kreis“ als „eine Anzahl von Männern, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts am Priesterseminar zu Mainz als Lehrer gewirkt oder ihre Ausbildung erhalten haben oder endlich, sofern sie Laien waren, in ihrer kirchenpolitischen Tätigkeit von dort aus beeinflußt worden sind“. Theologisch wissenschaftlich war der „Mainzer Kreis“ an der Scholastik und religiös an überkommenen Formen kirchlicher Frömmigkeit orientiert. In diesem Sinn trat auch die Mainzer Zeitschrift „Der Katholik“ hervor, 1821 von zwei ebenfalls prominenten Vertretern des Mainzer Kreises Räß und Weis begründet. Als programmatisch können die Beiträge von N. Möller bezeichnet werden: „Aus der Scholastik des heiligen Thomas von Aquin“, „Aus der Moraltheologie des heiligen Thomas“, „Die Lehre des heiligen Thomas vom sakramentalen Charakter“. Im „Katholik“ wurden außerdem die positive Dogmatik gepflegt; von der spekulativen Dogmatik hielt man nicht viel. Offenbar war auch das ein Erbe Liebermanns und verhinderte, daß sich die Mainzer im Gegensatz zur „Tübinger Schule“, mit dem zeitgenössischen Denken auseinandersetzten. Eine große Rolle spielte im „Katholik“ auch die katholische Lehre von der Kirche, die in zahlreichen Beiträgen abgehandelt wurde. Im Vordergrund der Betrachtung stand dabei mehr die äußere Seite der Kirche, ihre Sichtbarkeit, hierarchische Verfassung, ihr Lehramt und ihre Tradition. Man wollte sich damit zugleich vom Protestantismus, der die unsichtbare Kirche lehrt, absetzen. Vgl. J. REITER, Der Moraltheologe Ferdinand Probst (1816 – 1899). Düsseldorf 1978, 72; R. LILL, Die Anfänge der katholischen Bewegung in Deutschland, in: HKG VI/1, 259 – 271.

<sup>8</sup> Johann Philipp Kalt (1758 – 1839) aus Bensheim absolvierte seine theologischen Studien in Mainz, wo er auch 1782 zum Priester geweiht wurde. Die Kirchliche Statistik für das Bisthum Mainz im Großherzogthume Hessen, Mainz 1830, führt Kalt an als Ehrendomkapitular, Geistlichen Rat, Synodalexaminator, Bücherzensor und Stadtdekan von Mainz. Über ihn vgl. in: Augustinerstraße 34, 318.

<sup>9</sup> Vgl. Protocollum 140.

literarisches Werk hinterlassen. Das einzig auffindbare literarische Zeugnis ist das Vorwort zum „Gesang- und Gebetbuch für die Mainzer Diözese“<sup>10</sup>.

Vom Jahre 1811 an liest *Simon Käuffer*<sup>11</sup> in der Nachfolge Kalts die Moraltheologie. Vermutlich hatte Regens Liebermann bei seinem Landsmann das Interesse am Mainzer Seminar geweckt. Als Käuffer 1806 von seiner Pfarrstelle an St. Stephan in Straßburg an den Rhein übersiedelte, übertrug Colmar ihm zunächst die Professur für Philosophie, die er 1811 gegen die Moraltheologie eintauschte. Außer der Moral las Käuffer bis zu seiner Rückkehr nach Straßburg 1815 auch das Kirchenrecht. Auch Käuffer hat kein literarisches Werk hinterlassen. In seinen Vorlesungen mußte er sich an die „*Theologia dogmatica et moralis*“ des an der Pariser Sorbonne lehrenden L. Bailly halten<sup>12</sup>. Bischof Colmar hatte dieses mehr im Sinne der Scholastik abgefaßte Werk, das auch an französischen Seminarien verwendet wurde, 1812 verbindlich eingeführt. Er glaubte, daß dieses Lehrbuch, das „bei Anfängern und bei Zöglingen von mittlerem und geringerem Schlage, die doch wohl die größte Zahl ausmachen, mehr Nutzen bringen“ werde, als das bis dahin benutzte Werk des Ingolstädter Professors und Zisterziensers St. Wiest<sup>13</sup>. Vielleicht atmete aber auch für Colmar das Wiestsche Werk noch zu sehr den Geist der Aufklärung<sup>14</sup>.

1820 wurde *Heinrich Starff*<sup>15</sup> auf den moraltheologischen Lehrstuhl berufen, den Kalt nach dem Weggang Käuffers von Mainz ab dem Studienjahr 1814/15 wieder innehatte. Die Lehrtätigkeit Starffs umfaßte auch die Fächer Kirchenrecht, Kirchengeschichte und Pastoraltheologie. Daß Professoren mehrere Disziplinen vertraten, lag oft daran, daß geeignete Priester fehlten, die eine Professur im Seminar hätten übernehmen können. Diesen Mangel beklagte Liebermann im Seminarprotokoll mit folgendem Satz: „Welch ein erbarmungswürdiger und armer Zustand des kirchlichen Lebens!“ 1830 enthebt der im gleichen Jahr inthronisierte Bischof Vitus Burg (1830–1833) Starff

<sup>10</sup> R. FISCHER-WOLLPERT und K. REINHARDT nennen ihn als Bearbeiter der 8. Auflage von 1810, vgl. Augustinerstraße 34, 318.

<sup>11</sup> Simon Käuffer (1763–1835) war Straßburger. In seiner Heimatstadt absolvierte er auch seine theologischen Studien und wurde dort zum Priester geweiht. 1810 wird Käuffer zusammen mit den Kollegen Liebermann und Herzog und den Domkapitularen Huber, Schmuck und Werner die Ehrendoktorwürde der Kaiserlichen Universität Paris verliehen. Vgl. Protocollum 99. über ihn vgl. in: Augustinerstraße 34, 318.

<sup>12</sup> L. BAILLY, *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminariorum*, 8 Bde. Lugduni<sup>4</sup> 1815.

<sup>13</sup> Vgl. den Brief Colmars an Liebermann vom 23. 7. 1812, abgedruckt in Protocollum 122, nicht 135, wie in Augustinerstraße 34, 390 A. 35 angegeben.

<sup>14</sup> H. KIHN, *Encyklopädie und Methodologie der Theologie*, Freiburg 1892, 414, charakterisiert das Werk als „von der flachen Zeitphilosophie . . . mehr oder minder abhängig“. Das von Colmar favorisierte Werk von Bailly wurde jedoch 1852 indiziert, vgl. M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*. Freiburg 1933, 261.

<sup>15</sup> Heinrich Starff (1787–1862) absolvierte seine Studien in Mainz, wo er auch 1810 zum Priester geweiht wurde. Nach mehrjähriger Seelsorgetätigkeit ernannte ihn Bischof Colmar 1814 zum Philosophieprofessor am Priesterseminar. Die Philosophie tauschte er dann 1820 mit den o.g. Disziplinen. Über ihn vgl. in: Augustinerstraße 34, 319.

<sup>16</sup> Protocollum 174.



seiner Lehrverpflichtungen<sup>17</sup>. Literarische Veröffentlichungen von Starff konnten nicht ausfindig gemacht werden. Das hohe Stundendeputat und die Lehrtätigkeit in den verschiedenen Disziplinen ließen Starff, der seit 1821 auch noch die Pfarrei St. Ignaz in Mainz übernommen hatte, wohl kaum Zeit zum Schreiben.

Inzwischen war der Bischofsstuhl von Mainz seit dem Tod Colmars 1818 verwaist gewesen. Im gleichen Jahr hatten die verschiedenen Regierungen, unter ihnen auch die Hessen-Darmstädtische, zu der Mainz gehörte, die Verhandlungen mit Rom begonnen, die später zur Bildung der sogenannten Oberrheinischen Kirchenprovinz führten<sup>18</sup>. In diesen Verhandlungen bestanden die einzelnen Staaten darauf, die Bildung der Geistlichen auf den Universitäten durchzuführen; den Seminarien sollte nur die praktische Ausbildung nach vollendetem Studium zufallen. Obwohl Rom unter Berufung auf die tridentinische Ordnung dagegen protestierte und geltend machte, daß „die heiligen Wissenschaften unter gänzlicher Abhängigkeit von den Bischöfen“ nur in den Seminarien gelehrt werden könnten, kam es 1830 zur Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät an der Gießener Universität. Die Regierung hatte in dem 1830 inthronisierten neuen Mainzer Bischof einen verlässlichen Partner gefunden, der schon vor seiner Ernennung zum Bischof der hessischen Regierung die Gründung der theologischen Fakultät in Gießen zugestanden hatte<sup>19</sup>.

Da die Professoren der Ludewigs-Universität Gießen nicht zum Priesterseminar zu rechnen sind, sollen sie an dieser Stelle lediglich aufgelistet werden. An Hand der Vorlesungsverzeichnisse lassen sich folgende Vertreter ausfindig machen: J. B. Lüft (1831 – 1835), K. Riffel (1835 – 1841), Chr. Kindhäuser (1841 – 1844) und J. Fluck (1844 – 1852)<sup>20</sup>. Sie dürften aber die Tradition der Liebermannschen Zeit auch in Hessen fortgeführt haben.

In dem während des Gießener Exils (1830 – 1850) am Mainzer Priesterseminar durchgeführten theologisch praktischen Kurs wurde die Moraltheologie von dem vor allem als Pastoraltheologen und Liturgiker bekannten M. A. Nickel<sup>21</sup> vertreten. Das literarische Werk von Nickel zählt über 50 Titel, enthält aber keine moraltheologischen Veröffentlichungen.

Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1850 – 1877), dem vierten Nachfolger Colmars, war es vorbehalten, den status quo ante wieder herzustellen. Am 1. Mai 1851

<sup>17</sup> Die theologische Hochschule am Mainzer Priesterseminar war durch Landesherrliche Verordnung vom 30. 1. 1830 rechtlich aufgehoben worden.

<sup>18</sup> H. BRÜCK, Geschichte der oberrheinischen Kirchenprovinz, Mainz 1865.

<sup>19</sup> Vgl. das Kapitel „Unter dem Einfluß des hessischen Staates“, in: Augustinerstraße 34, 27 – 37; G. KRÜGER, Der Mainzer Kreis und die Katholische Bewegung 404 – 414.

<sup>20</sup> Diese Namen werden auch in: Augustinerstraße 34, 351, genannt.

<sup>21</sup> Markus Adam Nickel (1800 – 1889) absolvierte seine Studien am Mainzer Priesterseminar und wurde 1823 wegen der Mainzer Sedisvakanz in Speyer zum Priester geweiht. 1830 ernannte ihn Bischof Burg zum Professor für Moraltheologie, 1832 wird er „Director Spiritualium“ am Priesterseminar und 1835 dessen Regens. 1845 ernannte ihn die Gießener Theologische Fakultät zum Ehrendoktor. 1851 wurde er ins Domkapitel gewählt. Mit der Wiedereröffnung des Seminars zum 1. Mai des gleichen Jahres übergibt er das Amt des Regens an Chr. Moufang. Über ihn vgl. etwa G. DUFFRER, Auf dem Weg zur liturgischen Frömmigkeit. Speyer 1962 (Bibl.).

eröffnete der Bischof das Seminar in seiner ursprünglichen Form, zu dessen Regens ernannte er den damals als Religionslehrer wirkenden Chr. Moufang. Aus dem durch Ketteler berufenen Professorenkollegium erwuchs der sogenannte zweite „Mainzer Kreis“, der im Zeichen der Neuscholastik Mainz noch einmal zum Zentrum der Theologenausbildung machte<sup>22</sup>. Zum Moraltheologen an dem wiedereröffneten Seminar ernannte Ketteler dessen Regens Chr. Moufang<sup>23</sup>. Seine Lehrtätigkeit umfaßte die Zeit von 1851–1890, sie wurde allerdings von 1877–1887 durch den Kulturkampf unterbrochen. Seinen Vorlesungen legte Moufang das Handbuch des französischen Jesuiten J. P. Gury zugrunde<sup>24</sup>. Es war das weitverbreitetste Lehrbuch der damaligen Zeit, das sich unter Beibehaltung der scholastischen Form H. Busenbaum, Th. Gousset und vor allem Alfons von Liguori anschloß. Durch die kasuistische Form der Moraldarstellung war es vor allem auf die Beichtpraxis ausgerichtet. Wohl aus dem Ungenügen dieses Kompendiums heraus und vielleicht auch auf Bitten seiner Hörer, verfaßte Moufang um 1860 eine eigene Schrift mit dem Titel „Grundlinien der katholischen Moral. Als Manuskript gedruckt. Zum Gebrauch bei Vorlesungen“<sup>25</sup>. Etwa 15 Jahre – bis zur Schließung des Seminars wegen des Kulturkampfes – dürfte dieses 104 Seiten starke Heft die Grundlage für die Vorlesungen des Professors wie für das Studium der Alumnus gewesen sein<sup>26</sup>. Der Aufbau der Grundlinien ist folgender: Nach einem einleitenden Kapitel über den Gegenstand der Moraltheologie, ihrem Unterschied zur philosophischen Ethik und häretischen Moral und über ihre Quellen (1–3) folgt die allgemeine Moral. Deren erster Teil handelt vom höchsten Prinzip (3) und den Grundbedingungen der Moral, die in objektive Grundbedingungen, Gesetz und Gnade (4–9) und subjektive Grundbedingungen, Gewissens- und Willensfreiheit (9–18) unterteilt sind. Der zweite Teil handelt von der Verwirklichung des Guten und Bösen im allgemeinen mit den Abschnitten: Von den moralischen Handlungen überhaupt (19–23), vom Guten (23–25) und vom Bösen (23–33). Die nun folgende

<sup>22</sup> Vgl. dazu das Kapitel „Kettelers Kampf um das Seminar – Kulturkampf (1850–1887)“ in: Augustinerstraße 34, 38–47.

<sup>23</sup> Franz Christoph Ignaz Moufang (1817–1890) ist gebürtiger Mainzer. Er studierte in Bonn, München und Gießen, bevor er 1839 zum Priester geweiht wurde. Vor der Übernahme des Regentenamtes und Lehrstuhles war Moufang in der Seelsorge und im Lehramt tätig. Ab 1850 gab er zusammen mit dem Dogmatiker Johann Baptist Heinrich – beide galten als führende Köpfe des „Mainzer Kreises“ – den „Katholik“ heraus. 1864 verlieh ihm die Theologische Fakultät der Universität Würzburg den Dokortitel honoris causa. Neben seiner Tätigkeit als Regens und Professor engagierte sich Moufang auch als Parlamentarier. Über ihn vgl. etwa J. GÖTTEN, Christoph Moufang, Theologe und Politiker. Mainz 1969 (Bibl.); H. BERG, Christoph Moufang als Moraltheologe, in: Jahrbuch für das Bistum Mainz 4 (1949) 101–114.

<sup>24</sup> J. P. GURY, Compendium theologiae moralis, 2 Bde., Lyon–Paris 1850. Die 17. Auflage erschien bereits 1866. Vgl. R. HOFMANN, Art. Gury, Jean-Pierre, SJ, in: LThK IV, 1281 f.

<sup>25</sup> Die Schrift erschien ohne Verfasser, Ort und Jahr. Gönnen, Christoph Moufang 40, legt auf Grund eines Briefes von Moufang an Bischof Colmar die Abfassung in die Jahre 1862/63; Berg, Christoph Moufang 103, hatte als Abfassungsdatum die Zeit um 1855 vermutet.

<sup>26</sup> Seit 1876 konnten auf Grund der Kulturkampf-Gesetze keine Alumnus mehr ins Seminar aufgenommen werden. Die Mainzer Studenten studierten fortan in Eichstätt. Dies war möglich, da Bayern sich nicht den Kulturkampf-Gesetzen angeschlossen hatte. In Eichstätt lehrte Joh. Ev. Pruner nach eigenem Plan die Moral, er konnte seinen Schülern das von ihm verfaßte zweibändige „Lehrbuch der katholischen Moraltheologie“. Freiburg 1875, in die Hand geben.

spezielle Moral erhält ihre Einteilung durch die beiden Pflichtenkreise in Pflichten gegen Gott und gegen die Menschen. Die Pflichten gegen Gott werden in vier Abschnitten dargestellt: Vom Glauben (34 – 40), von der Hoffnung (40 – 43), der Liebe (43 – 47) und schließlich von der Verehrung Gottes (47 – 72). Die Pflichten gegen die Menschen werden in drei Abschnitten dargestellt: Pflichten gegen das eigene Selbst (Grund-, Billigkeits- und Liebespflichten) (72 – 74), spezielle Pflichten hinsichtlich der geistigen und äußeren Güter des Lebens (73 – 95) und soziale Pflichten gegen die Familie, den Staat und die Kirche (95 – 104). Der Aufbau sowohl des allgemeinen als auch des speziellen Teiles folgt einer natürlichen Logik, er ist allerdings nicht von Moufang selbst konzipiert, sondern weitgehend dem Lehrbuch des späteren Paderborner Bischofs Konrad Martin entnommen<sup>27</sup>. Martin gehört bereits zu jenen Theologen, die die Wende zur Neuscholastik heraufgeführt haben. Seine Moraltheologie will er von einem „christlich-kirchlichen Standpunkte“ her schreiben und dabei auf die Tradition zurückgreifen. Seine Gewährsleute sind vor allem Thomas von Aquin und Alfons von Liguori. Moufang hatte sehr bald Gefallen an diesem Werk gefunden; unmittelbar nach seinem Erscheinen rezensiert er es im *Katholik*<sup>28</sup>. Dabei lobt er u. a., daß Martin die Moraltheologie wieder aus der Bevormundung eines philosophischen Rationalismus befreien will und einen kirchlichen Standpunkt bezieht. Er stellt heraus, daß er dem Überlieferten wieder ein volles Recht einräumt und an die Bemühungen der früheren Jahrhunderte, namentlich an die Scholastik wieder anknüpft. Die genannten Merkmale mußten die ungeteilte Zustimmung des in einer streng kirchlichen und katholischen Atmosphäre aufgewachsenen Moufang finden. Der Grund für die enge Anlehnung an Martin ist also ein innerer. Die moraltheologische Grundhaltung Moufangs wird weiterhin erkennbar in einer Besprechung der katholischen Moraltheologie von Ferdinand Probst<sup>29</sup>. Dort führt er u. a. aus: „Es geht nicht an, . . . (die Moraltheologie) aus allgemeinen Prinzipien aprioristisch zu entwickeln; ebenso wenig geht es an, dieselbe etwa nur aus der Heiligen Schrift oder aus einzelnen Fragmenten der Tradition abzuleiten, oder die Darstellung der großen Theologen und überhaupt der Schule unbeachtet zur Seite liegen zu lassen. Nein, nicht bloß die obersten Prinzipien, sondern auch die speziellen Grundsätze der Moral in all ihren Verzweigungen sind aus dem gesamten von Schrift und Tradition dargebotenen Material, und zwar nicht bloß aus den formellen Entscheidungen, sondern auch wo die nicht ausreichen, aus dem objektiv erkennbaren Geist und Sinne der Kirche zu schöpfen und darzustellen. Die Kirchenväter sowie die großen Theologen der späteren Zeit, vor allem Thomas von Aquin, haben nicht bloß die Moral aufs tiefstinnigste behandelt und dieselbe zu einem hohen Grad wissenschaftlicher Vollendung erhoben, sondern es hat auch die Doktrin dieser großen und heiligen Theologen allgemeine Billigung und Annahme in der Kirche gefunden; kein Wunder, da sie ja, selbst ganz vom Geiste der Kirche durchdrungen, aus den lautersten Quellen geschöpft haben. Auf dieser Grundlage nun gilt es fortzubauen nicht aber neue Fundamente zu legen; ja, ehe wir fortbauen, müssen wir sogar den vorhandenen, aber

<sup>27</sup> Zu K. Martin (1812 – 1879) vgl. H. WEBER, *Sakrament und Sittlichkeit*, Regensburg 1966, 278 – 294.

<sup>28</sup> *Katholik* (1850) I, 229.

<sup>29</sup> Zu F. Probst vgl., J. REITER, *Der Moraltheologe Ferdinand Probst (1816 – 1899)*. Düsseldorf 1978.

allzusehr in Vergessenheit geratenen Grundlagen uns erst wieder recht bemächtigen<sup>30</sup>.“ Von dieser Position her sind dann auch die „Grundlinien“ entworfen. Gleich zu Anfang – bei der Behandlung der Quellen der Moral – stellt Moufang schon klar, daß „die Lehrerin der Moral – und sogleich die Handhaberin der Sitten – . . . die Kirche“ ist. „Mit der ganzen christlichen Heilsordnung ist auch das Sittengesetz der lehrenden Kirche übertragen, und zu allen Zeiten wurde durch diese unfehlbare Autorität Sittenlehre und Sittenzucht in Reinheit erhalten. Sie schöpft aus der Heiligen Schrift und aus der Tradition. Die Heilige Schrift aus der Tradition trennen, ist unstatthaft, weil in beiden Gottes Wort sich findet, und darum ist eine sogenannte ‚biblische Sittenlehre‘ eine Verkehrtheit oder doch eine Einseitigkeit“ (2 f.). Für die Vernunft bedeutet diese Einstellung, daß sie „für sich allein und im strengen Sinne nicht als Quelle der katholischen Moral gelten“ kann (3). Als Grundprinzip der Moral nennt Moufang den Willen Gottes, der nur in der Kirche verkündet ist (3). Methodisch sieht die Durchführung dieses Prinzips so aus, daß Moufang alle entscheidenden moraltheologischen Aussagen mit kirchlichen Definitionen und Erklärungen belegt oder daraus die Aussagen formuliert. In diesem Zusammenhang werden wiederholt das Tridentinum und Verlautbarungen von Innozenz XI. bis Gregor XVI. zitiert. Auf den neuscholastischen Einschlag weist die häufige Zitation des Aquinaten hin. Weitere Gewährsleute sind Alfons von Liguori, Gury und Gousset. Die Namen Sailer<sup>31</sup> und Hirscher<sup>32</sup> finden sich nicht. Die mit Hirscher gipfelnde Erneuerungsbewegung in der Moraltheologie war unter dem siegreichen Vordringen der Neuscholastik abgebrochen. Wenn auch Moufang die Moraltheologie nicht durch eigene wissenschaftliche Leistungen weitergetrieben hat, so kommt ihm doch das Verdienst zu, seine Hörer aus einer entschieden kirchlichkeit heraus moraltheologisch gebildet und ihnen somit die Einsicht vermittelt zu haben, daß ein wesentlicher Zusammenhang zwischen Moraltheologie und Kirche besteht. Die strenge Kirchlichkeit dürfte das Charakteristikum seiner Moraltheologie sein. Damit hat er zugleich ein Moment herausgestellt, das bis in die Gegenwart fortwirkt<sup>33</sup>.

Nachfolger Moufangs wurde der damalige Assistent am Priesterseminar *Kaspar Schieler*<sup>34</sup>. Seine Lehrtätigkeit erstreckt sich auf vier Jahre, bis er sich 1894 auf die

<sup>30</sup> Katholik (1850) II, 418 f.

<sup>31</sup> Zu Sailer vgl. G. SCHWAIGER, Johann Michael von Sailer (1751 – 1832), in: *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, hrsg. H. Fries und G. Schwaiger, Bd. 1, München 1975, 55 – 93; dort auch die wichtigste Literatur. Nachzutragen wäre: Chr. KELLER, *Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des deutschen Idealismus*, Göttingen 1976, 193 – 329.

<sup>32</sup> Zu Hirscher vgl. neuestens W. FÜRST, *Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788 – 1865)*, Mainz 1979.

<sup>33</sup> Vgl. etwa R. EGENTER, *Die Bedeutung des Sentire cum Ecclesia im christlichen Ethos*, in: *ThThZ* 74 (1965) 1 – 14; J. G. ZIEGLER, „Rolle“ oder „Sendung“ des Moraltheologen, in: *ThGl* 69 (1979) 272 – 288.

<sup>34</sup> Kaspar Schieler (1851 – ?) aus Ober-Erlenbach studierte in Mainz und wurde 1876 zum Priester geweiht. Nach Seelsorgetätigkeit wurde er 1887 zum Assistenten an das nach dem Kulturkampf wiedereröffnete Priesterseminar berufen und 1890 zum Professor für Moraltheologie ernannt. Gestorben ist Schieler vermutlich in den Vereinigten Staaten, in die er ausgewandert ist. Über ihn vgl. in: *Augustinerstraße* 34, 332.



Pfarrstelle St. Paulin Offenbach bewirbt<sup>35</sup>. 1897 verzichtet er auf sein Pfarramt und tritt zur Altkatholischen Kirche über<sup>36</sup>. Unter seinen Veröffentlichungen findet sich als moraltheologisch relevantes Werk „Die Verwaltung des Bußsakramentes“<sup>37</sup>. Schieler will damit „durch eine möglichst vollständige Darstellung der moral- und pastoraltheologischen Lehre vom hl. Bußsakrament eine theoretisch-praktische Anleitung zur Verwaltung des Bußsakramentes geben“<sup>38</sup>. Das Werk zeigt die geläufige Gliederung: im 1. Teil wird von der Buße als Tugend und Sakrament gehandelt, im 2. vom Empfänger des Bußsakramentes und den einzelnen Akten des Pönitenten und im 3. schließlich vom Spender des Sakramentes. Bei seiner Darstellung lehnt sich Schieler nach eigenen Angaben vornehmlich an Alfons von Liguori, Karl Borromäus, Franz von Sales und Leonardo<sup>39</sup> von Porto Maurizio an. Die darüber hinausgehenden Quellen verschweigt Schieler allerdings. Die Frage nach ihnen wurde kurz nach Erscheinen des Werkes in peinlicher Weise gestellt<sup>40</sup>. Über die Hälfte des Buches hat er ohne Angabe wörtlich oder fast wörtlich von Lehmkuhl und Aertnys übernommen. Der Vorwurf des Plagiates dürfte wohl mit dazu beigetragen haben, auf seinen Lehrstuhl zu verzichten.

Wie Schieler war auch sein Nachfolger *Josef Blasius Becker*<sup>41</sup> zunächst Assistent am Priesterseminar. Seine darauffolgende Lehrtätigkeit erstreckte sich auf Exegese des Alten Testaments, Apologetik und Ethik, bis ihn Bischof Haffner 1895 zum Professor für Moraltheologie ernannte. 1900 tauschte er diesen Lehrstuhl gegen den der Dogmatik. 1904 wird ihm das Regentenamt übertragen, das er 1920 aus gesundheitlichen Gründen aufgeben muß. Seinen Lehrverpflichtungen in Dogmatik kommt er bis 1924 nach. Von

<sup>35</sup> Der Grund für den Verzicht auf seinen Lehrstuhl dürfte vornehmlich im persönlichen Bereich liegen, vgl. den Brief Bischof Haffners an Schieler vom 21. 4. 1894 (Archiv des Bischöflichen Priesterseminars).

<sup>36</sup> So nach der Eintragung in die Kartei der Pfarrgeistlichen (Dom- und Diözesanarchiv, ohne archivalische Kennzeichnung).

<sup>37</sup> Paderborn 1894. Von Schieler wurden folgende weitere Veröffentlichungen gefunden: St.-Rochus-Büchlein, Mainz 1882; Predigt zur Anregung des Kirchenbaues in Weißkirchen, Gross – Steinheim 1884; Magister Johannes Nieves aus dem Orden der Predigerbrüder. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des fünfzehnten Jahrhunderts. Mainz 1885; Besprechungen von Valentin Thalhofers Handbuch der kathol. Liturgik 1. Bd. 1888 in: *Katholik* (1888) II, 534 – 560; Giordano Bruno, der Dichter – Philosoph und Märtyrer der Geistesfreiheit. Seine Lebensschicksale und seine Bedeutung. Frankfurt 1901; Mein Austritt aus der katholischen Kirche. Worte zur Aufklärung und Mahnung. Frankfurt 1901; Der Old-Fellow-Orden, ein notwendiger Kulturfaktor unserer Zeit. Eine Propaganda-Rede. Kiel 1911; Der Old-Fellow-Orden und das Geistesleben der Gegenwart. Berlin o. J.; Ecclesiastical liberalism and the free religions communities. An address. Berlin 1911.

<sup>38</sup> So im Vorwort IX.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Vgl. dazu den Brief vom 6. Mai 1894 an Schieler (Archiv des Bischöflichen Priesterseminars); ferner die Rezension des Werkes in: *Lit. Rundsch.* 20 (1894) 118 – 120.

<sup>41</sup> Josef Blasius Becker (1857 – 1926) in Mainz-Gonsenheim geboren, studierte an der Gregoriana in Rom, wo er auch den philosophischen und theologischen Doktorgrad erwarb. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland war er zunächst in der Seelsorge tätig, dann erfolgte 1889 seine Ernennung zum Assistenten am Priesterseminar und 1892 zum Professor für alttestamentliche Exegese, Apologetik und Ethik. Seit 1907 war Becker Mitherausgeber des „*Katholik*“. 1926 verstarb er in Mainz. Über ihn vgl. in: Augustinerstraße 34, 268.



den rund 20 Veröffentlichungen Beckers ist etwa die Hälfte moraltheologischen Themen gewidmet<sup>42</sup>. Was Becker besonders interessierte, war das Thema Moral und Glückseligkeit, näherhin ihr Verhältnis zueinander<sup>43</sup>. Becker wollte gegen den seit Kant immer wieder erhobenen Vorwurf angehen, das Christentum habe das Verlangen im Menschen nach Glückseligkeit einseitig und zum Schaden der Sittlichkeit genutzt, es habe die Tugendübung durch den steten Hinblick auf ein seliges oder qualvolles Jenseits veräußerlicht. Die eigene Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund des Willens zu machen, sei aber „das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit“. (Kant) Das Gute um des Lohnes oder der Strafe willen tun, sei die Umkehrung des richtigen Wertverhältnisses. In sehr geschickter Argumentation – wobei auch Beckers profunde Kenntnis der zeitgenössischen Philosophie deutlich wird – weist er zunächst den Irrtum auf, der diesen Angriffen zugrunde liegt, nämlich „die Verwechslung von Norm der Sittlichkeit und Motiv der sittlichen Handlung“<sup>44</sup>, um dann zu der These zu gelangen: „Die Glückseligkeit (oder allgemeiner die Lust) darf nicht als Sittennorm angesehen werden, wohl aber darf sie Motiv, Zweck, auch einziges und selbständiges Motiv der Handlung sein“<sup>45</sup>. Wenn man diese These als leitende der Diskussion um Moral und Glückseligkeit voranstellt, dürfte klar werden, daß der der christlichen Moral gemachte Vorwurf einer verwerflichen Lohnsucht unberechtigt ist. Diese Gedanken dürften auch in die von Becker vorgetragene Moral eingeflossen sein. Der von ihm im „Katholik“ verfaßte Aufsatz „Christus als Lehrer der Menschheit“<sup>46</sup> läßt darüber hinaus vermuten, daß die von ihm vorgetragene Moraltheologie an der Schrift ausgerichtet und christozentrisch orientiert war.

<sup>42</sup> Da Beckers Veröffentlichungen bisher noch an keiner anderen Stelle notiert wurden, seien sie hier angeführt: Die Weissagungen als Kriterien der Offenbarung (Habilitationsschrift) Mainz 1890; Der hl. Aloysius v. Gonzaga in seiner pädagogischen Bedeutung. Frankfurt/Main 1891; Die moralische Beurteilung des Handelns aus Lust, in: ZkTh 26 (1902) 448–465, 673–700; Der Entwicklungsgedanke in seiner Anwendung auf die Religion. Mainz 1908; Engelstugenden des heiligen Aloysius, Paderborn 1916; Zur Begriffsbestimmung der Lust, Fulda 1916; Euckens Kritik der Christologie, Mainz 1917; Gibt es eine Pflicht der Vaterlandsliebe, Trier 1922. Veröffentlichungen im Katholik: Interessante Rundfrage der Deutschen Gesellschaft für ethische Cultur. (1894) I, 116–132, 212–224, 311–329, 403–425; Die Grundpfeiler der Sittlichkeit in der modernen Philosophie. (1898) I, 481–503; Altes und neues Recht bezüglich der Absolution von päpstlichen Reservatfällen. (1899) II, 20–29, 136–144; Credo quia absurdum. (1903) II, 500–518; Zur Geschichte der scholastischen Methode. (1909) II, 321–340; Grabmanns Geschichte der scholastischen Methode. (1912) II, 309–323; Moral und Glückseligkeit. (1913) I, 13–28; Die katholische Christologie, ein angeblich unversöhnlicher Widerspruch. (1916) I, 35–53; Christus als Lehrer der Menschheit (1916) I, 173–190; Christi sühnendes Leiden (1916) I, 266–287, 402–413. Der Mittlergedanke (1916) II, 20–40; Die Hauptfrage der Christologie. Euckens Stellung zum Gottesbewußtsein Christi (1916) II, 289–309.

<sup>43</sup> Der angesprochenen Thematik widmet er drei selbständige Veröffentlichungen: Die moraltheologische Beurteilung des Handelns aus Lust, in: ZkTh (26) 1902, 448–465, 675–700. Moral und Glückseligkeit, in: Katholik (1913) I, 13–28 und Zur Begriffsbestimmung der Lust, Fulda 1916.

<sup>44</sup> J. BECKER, Moral und Glückseligkeit 13.

<sup>45</sup> A.a.O. 27.

<sup>46</sup> Katholik (1916) I, 173–190.

Nachfolger Beckers wird der damalige Gymnasiallehrer und Benefiziumsverwalter von Seligenstadt *Philipp Kneib*<sup>47</sup>. 1900 wurde er als Dozent für Moraltheologie, Ethik und Kirchengeschichte an das Priesterseminar berufen und drei Jahre später zum Professor ernannt. Von der Kirchengeschichte entlastet, las er nunmehr Ethik und zweistündig die allgemeine – sowie vierstündig die spezielle Moral. Auf seine moraltheologische Lehrtätigkeit war Kneib vorbereitet durch weitere Studien an der Universität Würzburg (1895–1898) und die dort angefertigte Dissertation über „Willensfreiheit und innere Verantwortlichkeit“<sup>48</sup>. Von dem Phänomen der inneren Verantwortlichkeit her bestimmt Kneib in dieser Arbeit die Freiheit als Fähigkeit des Geistes, auf Grund eines Werturteils durch Selbstbestimmung tätig zu sein. Das Verantwortlichkeitsgefühl verankert Kneib jedoch in Gott: Es kann nur von einer über dem Menschen stehenden Persönlichkeit herrühren, die als höchstes Gut Ausgangspunkt und Ziel der Sittlichkeit ist. Nach sechsjähriger Lehrtätigkeit übersiedelte Kneib von Mainz nach Würzburg, um dort den dogmatischen Lehrstuhl seines verstorbenen Lehrers Hermann Schell zu übernehmen. Als Frucht seiner Beschäftigung mit der Moraltheologie erscheint im gleichen Jahr das Werk über „Die ‚Jenseitsmoral‘ im Kampf um ihre Grundlagen“<sup>49</sup>. Es dürfte zugleich Perspektiven der Kneibischen Lehrtätigkeit aufweisen und sei daher näher betrachtet. Die Schrift, in der auch Gedankengänge aus seinen früheren Monographien über die „Heteronomie“<sup>50</sup> und „Lohnsucht“<sup>51</sup> zu finden sind, dient vornehmlich der Verteidigung der christlichen Moralprinzipien. Hier weiß Kneib ebenso die Schwächen und Widersprüche der „Diesseitsmoral“ in sachlicher Polemik aufzudecken, wie den vielfach verkannnten Sinn und Wert eines christlichen Moralverständnisses apologetisch zu beleuchten. Dies tut er in vier Abschnitten. Im ersten „Unsere Sittenlehre und Gott“ behandelt er die angebliche „Heteronomie und Heterosoterie“ (Äußerlichkeit und Zaubenhaftigkeit der christlichen Heilsvermittlung), im zweiten „Die christliche Sittenlehre und das Jenseits“ geht er auf den Vorwurf der Lohnsucht und der Kulturscheu der katholischen Moraltheologie ein, im dritten Abschnitt werden die modernen Einwände gegen die Moral des Alten und Neuen Testaments ausgeräumt und im vierten Abschnitt schließlich nimmt er zu den Bedenken gegen die religiösen Antriebe zur Sittlichkeit Stellung. Nicht Heteronomie, sondern Theonomie lautet Kneibs Losung (19). „Gott hat sein Gesetz in der Anlage unserer Natur zum Ausdruck gebracht; das Gesetz ist also unser Gesetz, es ist unserer Natur gleichartig und eigen, homogen wie Thomas sagt“ (33). Es ist falsch, Gott und Mensch in „der Ordnung des Nebeneinanders“, „Gott als eine dem Menschen fremde und nebeneordnete Persönlichkeit“ zu denken. Vielmehr ist die Welt „ganz und gar von Gottes Ursächlichkeit bestimmt und bewirkt“ und damit „die innerste, lebendigste,

<sup>47</sup> Philipp Kneib (1870–1915) aus Zornheim studierte am Mainzer Priesterseminar und wurde 1895 zum Priester geweiht. Schon im gleichen Jahr erhielt er Studienurlaub bis 1898. Kneib starb in Würzburg. Über Kneib vgl. A. PH. BRÜCK, der Nachfolger Hermann Schells in Würzburg, in: Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter. Würzburg 1975 (Bibl.).

<sup>48</sup> Die Arbeit erschien 1898 im Verlag Kirchheim, Mainz.

<sup>49</sup> Herder 1906.

<sup>50</sup> Die „Heteronomie“ der christlichen Moral. Eine apologetisch-moraltheologische Studie. (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 7) Wien 1903.

<sup>51</sup> Die „Lohnsucht“ der christlichen Moral. Ein Beitrag zur Apologie der christlichen Sittenlehre. (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft 11) Wien 1904.

geistig machtvollste Gegenwart Gottes in der Schöpfung“. Aber auch in der Gnadenordnung werden uns „durch Gott Kräfte zugeführt, die ganz und gar unsere Kräfte werden“ (86 f.). Ebenso steht das Sittengesetz nicht neben Gott oder ist Ausdruck seiner Willkür; es ist „der Ausdruck seiner unveränderlichen Wesensbestimmung, gleichsam der Pulsschlag seines Lebens“, etwas, das „von seinem Weisheits- und Heiligkeitswillen gewollt werden muß, wenn dieser nicht von sich selbst abfallen will“ (46 f.). Mit diesen Ausführungen hat Kneib eine Theonomie stabilisiert, die mit Heteronomie nichts gemein hat. Damit ist in der Tat „das Sittengesetz in uns Teilnahme an der Göttlichen Heiligkeit und doch unser Gesetz“ (32). Auch der Vorwurf der „Lohnsucht“ ist nicht aufrecht zu erhalten, „wenn der Lohn (lediglich) die naturgemäße Vollendung des Sittlichen, das ewige Leben zunächst ein heiliges Leben, eben dadurch ein glückliches Leben“ ist (118 f.).

Nach Kneibs Weggang nach Würzburg berief Bischof Kirstein (1904 – 1921) zum Wintersemester 1906/1907 den damals an der Universität Münster lehrenden Privatdozenten für Apologetik *Jakob Margreth*<sup>52</sup> zum Professor für Moraltheologie. Aus der Zeit seiner Mainzer Lehrtätigkeit, die bis zu seinem Tod 1925 reichte, sind keine Schriften bekannt, die Auskunft über die von ihm vorgetragene Moraltheologie geben könnten. Einer seiner Schüler, der spätere Professor auf dem kirchengeschichtlichen Lehrstuhl L. Lenhart, charakterisiert Margreth jedoch wie folgt: Er „suchte die thomistische Linie der Moraltheologie durch starke Berücksichtigung des hagiographisch-mystischen Elementes zu verlebendigen“<sup>53</sup>. Seine Antrittsvorlesung, die er über das Ethos des Heiligen und seine Bedeutung für die Moraltheologie hielt, war also zugleich sein wissenschaftliches Programm.

An Ostern 1925 berief der Mainzer Bischof Ludwig Maria Hugo (1921 – 1935) den Freiburger Privatdozenten *Wendelin Rauch*<sup>54</sup> zum Professor der Moraltheologie an sein Priesterseminar. Zur Übernahme dieser Professur war Rauch bestens vorbereitet durch eine philosophische Promotion, die am Abschluß seiner Römischen Studienjahre stand, durch eine theologische Promotion über den einflußreichen Freiburger Dogmatiker

<sup>52</sup> Jakob Margreth (1873 – 1925), ein gebürtiger Hamburger, studierte in Münster und an der Gregoriana in Rom. Dort promovierte er in Philosophie (1896) und in Theologie (1900) mit der Arbeit „Das Gebetsleben Jesu Christi, des Sohnes Gottes“. Die theologische Doktorarbeit ist 1902 in Münster im Druck erschienen. 1903 habilitierte sich Margreth in Münster mit der Arbeit: „Die philosophische Methode der Apologetik unter besonderer Berücksichtigung der französischen apologetischen Richtung.“ Margreth starb in Mainz. Über ihn vgl. in: Augustinerstraße 34, 330.

<sup>53</sup> L. LENHART, Das Mainzer Priesterseminar als Brücke von der alten zur neuen Universität. Mainz 1947, 35.

<sup>54</sup> Wendelin Rauch (1885 – 1954) aus Zell am Andelsbach in Baden studierte in Freiburg und an der Gregoriana in Rom. In Rom empfing er 1910 die Priesterweihe. Im Ersten Weltkrieg war er Divisionspfarrer. Nach Kriegsende habilitierte er sich 1922 in Freiburg. Auf Grund seiner ablehnenden Einstellung zum Nationalsozialismus stimmte die Regierung 1934 seiner Berufung auf den freigewordenen Lehrstuhl für Moraltheologie in Freiburg und 1936 seiner Ernennung zum Weihbischof von Fulda nicht zu. 1938 wurde er – gegen den Widerstand der Badischen Regierung – zum Domkapitular ernannt. 1948 wurde er auf den Freiburger Bischofsstuhl gewählt. Über ihn vgl. etwa E. SEITERICH, Wendelin Rauch, in: Freiburger Diözesanarchiv (77) 1957, 241 – 247.

Engelbert Klüpfel<sup>55</sup> und schließlich durch die Habilitation mit der Arbeit „Sein und Sollen“<sup>56</sup>. Als programmatisch für die von Rauch vertretene Moraltheologie kann man seinen Aufsatz über „Eine absolute Lebensordnung aus realistischer Metaphysik“ ansehen<sup>57</sup>. In ihm greift er das Thema seiner Habilitation auf und stellt gegenüber der phänomenologischen Schule den notwendigen Zusammenhang zwischen theoretischer Wahrheitserkenntnis und praktischer Lebensgestaltung heraus. Das sittliche Handeln ist Vollzug des Seins, ist „die Wahrheit tun“; so lautet die These. Die Erkenntnis des Seins ist nichts anderes als Wahrheitserkenntnis (170). Wer daher „sein Handeln bestimmen läßt durch das Wesen der Dinge, der erkennt die Wahrheit nicht nur, er tut sie, er gehorcht der theoretischen Wahrheit in seiner bewußten Tat“ (170). Für den Christen wird die Natur der Dinge – wegen der Kausalität und Finalität Gottes – zugleich fordernde Stimme Gottes. Sein sittliches Leben ist somit „Nachbild der Schöpfertätigkeit Gottes, ein pflichtmäßiges Bilden der freien Lebensäußerungen nach dem, was der Schöpfergott im Wesen der Dinge vorher und ursprünglich gebildet hat“ (177). Wie sehr Rauch sich hier an Thomas orientiert, braucht wohl nicht eigens herausgestellt zu werden. Eine unverkennbar scholastische Ausrichtung trägt auch die von ihm 1937/38 konzipierte, aber wegen der Zeitumstände nicht erschienene „Laienmoral“<sup>58</sup>. Der Entwurf zeigt, wie Rauch das System gedacht hat. Als Moralprinzip wählt er auch hier: „Das Tun der Wahrheit“. „Es soll gerade der eine Gedanke christlicher Sittlichkeit dargestellt und durch alle Gebiete des sittlichen Lebens einheitlich durchgeführt werden: Christlich leben heißt die Wahrheit tun, die als Wissen und Glaube in der Überzeugung des Geistes lebt“ (3). Zu dieser das Leben bildenden Wahrheit rechnet Rauch sowohl die übernatürlich geoffenbarten Glaubenssätze als auch die gesicherten natürlichen Erkenntnisse des Menschen (4). Der von Rauch bezogene theologische Standpunkt wie auch das von ihm ausgegebene Moralprinzip bestimmen seine Aussagen und Stellungnahmen zu aktuellen moraltheologischen Problemen. Wiederholt äußerte er sich zum Problemkreis Ehe und Familie<sup>59</sup>, zum Lebensrecht und zum Recht der Lebensvernichtung<sup>60</sup>. Im Zusammenhang mit dem letzten Punkt ist sein 1933 an der Freiburger Universität gehaltener Vortrag „Probleme der Eugenik im Lichte der christlichen Ethik“ zu nennen, dessen gedruckte Fassung<sup>61</sup> auf der von der Reichsschrifttumskammer herausgegebenen Liste des schädlichen und unerwünschten Schrifttums stand. Die daraufhin einsetzende Haltung des Staats gegen ihn bekam Rauch wiederholt zu spüren. 1938 verläßt er Mainz nach dreizehnjähriger Lehrtätigkeit – sein Freiburger Bischof hatte ihn zum Direktor des Kollegium Borromäum ernannt.

<sup>55</sup> Engelbert Klüpfel, Ein führender Theologe der Aufklärungszeit. Freiburg 1922.

<sup>56</sup> Die Arbeit ist nicht im Druck erschienen.

<sup>57</sup> In: F. J. RINTELEN (Hg.), *Philosophia perennis* (Festgabe Josef Geyser). Regensburg 1930, II, 1111 – 1130; wieder abgedruckt in: W. RAUCH, *Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie*, hrsg. von R. Schlund. Freiburg 1956, 165 – 179 (nach dieser Ausgabe ist auch zitiert).

<sup>58</sup> Abgedruckt in W. RAUCH, *Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie* 5 – 162. Dieses Werk verzeichnet auch die Schriften und den literarischen Nachlaß Rauchs.

<sup>59</sup> Vgl. etwa: *Revolutionierung der Ehe? Eine Antwort*, in: *Hochland* 28 (1930/31) I, 440 – 457, 541 – 558; Thomas von Aquin – ein Kronzeuge gegen die „fakultative Sterilität“?, in: *Pastor Bonus* 43 (1932) 321 – 335.

<sup>60</sup> Vgl. etwa Art. *Lebensrecht und Recht auf Leben*, in: *StL* III, 855 – 871.

<sup>61</sup> Freiburg 1933.



Letzter Professor für Moraltheologie am Mainzer Priesterseminar war *Johannes Kraus*<sup>62</sup>. Nach dem Weggang Rauchs hatte er diesen Lehrstuhl von 1938 – 1946 inne. Als mit der Neugründung der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz 1946 das bisher am Priesterseminar durchgeführte theologische Studium in die neue Universität eingegliedert wurde<sup>63</sup>, wechselte Kraus zur Universität, der er später als Rektor (1956/57) und Prorektor (1957/58) vorstehen sollte. Bevor Kraus den moraltheologischen Lehrstuhl übernahm, war er Assistent am Priesterseminar und seit 1931 Professor für Religionsgeschichte, Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie. Auf seine Tätigkeit als theologischer Lehrer war Kraus vorbereitet durch weiterführende Studien in Freiburg in der Schweiz. Schon die Entscheidung für diesen Universitätsort, an dem die philosophischen und theologischen Lehrstühle in den Händen der Dominikaner waren, wie auch die Wahl des Thomisten G. M. Manser zum Doktorvater kann man als Vorentscheidung und Programm für die später von ihm vertretene Wissenschaft ansehen. In mehreren grundsätzlichen Artikeln hat sich Kraus zur Gestalt und Gestaltung der Moraltheologie geäußert<sup>64</sup>. Damals war die Option auf eine christozentrische Moraltheologie besonders aktuell. Ausgangspunkt für die Krausschen Vorstellungen von einer Moraltheologie ist die vermeintliche Gefahr einer christozentrischen Engführung, die er vor allem in der ausschließlichen Geltendmachung der Nachfolge-Idee gegeben sieht. Eine auf der Person Christi als alleinige Norm christlichen Handelns beschränkte Moraltheologie habe eine dualistische Abspaltung des Natürlichen vom Übernatürlichen zur Folge und führe zu einer Moraltheologie, die nicht mehr den gesamten christlichen Lebensbereich abdecke. Um die Einheit der Moraltheologie zu retten, jenen „spekulativen Verbindungsfaden aufzufinden zwischen den beiden Reichen“, schlägt Kraus die „Finalität des Schöpfergottes“ als einheitlich letztes Prinzip der Moraltheologie vor. Kraus entfaltet seine These als echter Thomist, der von der Natur zur Übernatur aufsteigt. Zunächst bietet er das philosophisch Aussagbare, indem er die natürliche Bezogenheit der gesamten Kreatur, und insbesondere des Menschen, auf Gott als Endziel aufweist. Nur im Lichte der Offenbarung läßt sich noch mehr sagen:

<sup>62</sup> Johannes Kraus (1893 – 1969) aus Bingen-Büdesheim wurde nach seinem Studium am Mainzer Priesterseminar 1916 zum Priester geweiht. Nach acht Kaplansjahren erhielt er einen dreijährigen Studienurlaub, den er 1927 mit einer philosophischen Promotion abschloß. Im gleichen Jahr wurde er Assistent und 1931 Professor am Priesterseminar. Die theologische Fakultät seines Studienortes Freiburg zeichnete Kraus 1952 „auf Grund seiner unerschütterlichen Treue zu Thomas von Aquin“ mit dem Ehrendoktor der Theologie aus. Über ihn vgl. J. F. GRONER, in: Mainzer Almanach. Mainz 1970/71, 6 – 15; eine Bibliographie von Kraus findet sich in: I. JUNGNIETZ (Hrsg.), Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz 1979, Mainz 1980, 98.

<sup>63</sup> Vgl. H. BÖCKMANN, Die Katholisch-theologische Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz, in: Jahrbuch der Vereinigung „Freunde der Universität“ 1954. Mainz 1954, 10 – 15.

<sup>64</sup> Zum Problem des christozentrischen Aufbaues der Moraltheologie in: Divus Thomas 66 (1952) 257 – 272; Genitus creator – orbis redempti conditor. Die Christusbezogenheit sittlichen Handelns, in: Universitas. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr. Mainz 1960, I, 204 – 219; Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie. Kritisches zur heutigen Problemlage, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 13/14 (1966/67) 23 – 46; Vorbildethik und Seinsethik im Neuen Testament. Um die Wissenschaftlichkeit der Moraltheologie, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 13/14 (1966/67) 341 – 369.



Weil alles durch den Logos als dem „gezeugten Gottes oder des gezeugten Schöpfers“<sup>65</sup> geschaffen ist, ist auch alles auf ihn hin erschaffen. Dies schließt ein, daß alles Tun des Menschen in dieser bestehenden Schöpfungsordnung einen positiven oder negativen Bezug auf den Logos und damit auf Gott erhält. Die Präexistenz des Logos wird im Jesusgeschehen greifbare Wirklichkeit. Der menschengewordene Logos wirkt durch seinen Erlösungstod die „neue Schöpfung“. Weil durch Christus, den Erlöser, das neue Leben geschaffen ist, sind auch alle auf Christus, den Gottmenschen als Urquelle und Ziel des neuen Lebens, hingeordnet. „Die in der Neuschöpfung durch Christus gewirkte und in ihm gewährte Teilnahme an seiner Herrlichkeit ist zugleich zur Vollendung auf ihn hin ausgerichtet, zur Entfaltung aufgerufen. Das ist ihre finale, ethische Seite“<sup>66</sup>. Auch in dieser Konzeption hat die Nachfolge-Idee ihre Bedeutung, in gewissem Sinne wird sie sogar aufgewertet. Für Kraus ist sie nicht begrenzt auf den irdischen Jesus, auf seine Zeit, Kultur und Erlösertätigkeit. Er schreibt ihr einen universalen Anspruch zu. Nachfolge schließt für Kraus auch all das ein, was Christus als „Genitus Creator“ ist, durch den alles geschaffen, und auf den alles Geschaffene, also auch das Natürliche, seinsmäßig bezogen ist und ethisch bezogen werden soll. Letztlich entscheidend und für die Kraussche Konzeption maßgebend ist die Offenbarungswahrheit, daß Christus selbst als Sohn Gottes auf den Vater bezogen ist. Dies aber bedeutet, daß das „letzte Prinzip auch dieser neuen Schöpfung . . . Gottes Finalität“ ist. „Sie ist auch letztes Prinzip des nachbildend schöpferischen Wirkens, d. h. des sittlichen Handelns des Menschen, insbesondere des Christen, in seiner organischen Einheit von Natur und Übernatur“<sup>67</sup>. Die Kraussche Konzeption bleibt noch weitgehend allgemein. Was ihr fehlt, ist die Formulierung des konkreten sittlichen Anspruchs des Deus Creator et Redemptor. Dabei müßte nicht nur der Übergang vom Sein zum Sollen deutlich gemacht, sondern auch das die Handlung letztlich auslösende Prinzip genannt werden. Kommt letzteres von außen (Nachfolgedanke) oder aus einer inneren Realität des Menschen? Kraus, der in seinem theologischen Denken thomistisch geprägt, und damit auch dem Finalitätsdenken verpflichtet ist, hat mit dem Finalitätsgedanken und seiner Logos-spekulation dem christologischen Element in der Moraltheologie sowohl zu einer Vertiefung als auch zu einer Ausgeglichenheit verholfen. Darin besteht sein Verdienst. Daß dies nicht wenig ist, braucht nicht eigens betont zu werden. Will man seine Vorstellungen von der Moraltheologie auf eine Kurzformel bringen, so kann man sie verstehen als vom „Inneren der Christologie“ her entworfen: Nicht nur die personale Beziehung des Christen zu Christus, sondern auch die inneren Strukturen des von Gott durch Christus in Schöpfung und Neuschöpfung geschaffenen Werkes gewinnen moraltheologische Bedeutung.

Dieser flüchtige Rückblick auf dem Weg der Moraltheologie und ihrer Vertreter vom Jahre 1805 an bis zur Gegenwart offenbart eine gewisse Kontinuität, die sich vor allem in ihrer harmonisch thomistischen Ausrichtung zeigt.

In der ersten Periode, zur Zeit des Colmar-Seminars und des ersten „Mainzer Kreises“, führte die Moraltheologie im Gegensatz zur Dogmatik, hier sei an die Namen

<sup>65</sup> Vgl. Thomas von Aquin STh I, 34, 3, 1.

<sup>66</sup> Zum Problem des christozentrischen Aufbaues 269.

<sup>67</sup> A. a. O. 271.

B. F. L. Liebermann, A. Räß und H. Klee erinnert, ein gewisses Schattendasein. Von den damaligen Vertretern der Moraltheologie Johann Philipp Kalt (1805 – 1811 und 1814 – 1820), Simon Käuffer (1811 – 1814) und Heinrich Starff (1820 – 1829) liegen keine Veröffentlichungen vor. Dadurch, daß sie zum Teil als Pfarrer in großen Mainzer Pfarreien eingesetzt (Kalt, Starff) oder mit der inneren und äußeren Verwaltung des Priesterseminars (Käuffer) betraut waren, und zum Teil auch mehrere Disziplinen vertreten mußten, lag der Schwerpunkt ihrer Arbeit nicht immer auf der wissenschaftlichen Moraltheologie. Aus dem der Vorlesung zugrunde gelegten Werk von L. Bailly läßt sich schließen, daß damals – ganz im Sinne des „Mainzer Kreises“, – scholastische Moraltheologie vorgetragen wurde. Von dem Geist der Aufklärung, dies zeigt das Verbot des bis dahin benutzten Lehrbuches von St. Wiest, wollte man sich bewußt absetzen.

In der zweiten Periode, zur Zeit des Ketteler-Seminars und des zweiten „Mainzer Kreises“, erlebte in Mainz die Neuscholastik ihre volle Entfaltung. Die Renaissance, die mehr und mehr aus der Theologie des Thomas schöpfte, hatte begonnen. Ihre hauptsächlichsten Vertreter Chr. Moufang, Joh. Bapt. Heinrich und P. L. Haffner wurden als „Mainzer Dreigestirn“ gefeiert. Zwar lehrten J. B. Hirscher und F. A. Staudenmeier in Freiburg und J. Kuhn in Tübingen noch eine anders geartete Theologie, aber die Gedanken dieser Männer traten rasch an den Rand der führend und herrschend gewordenen neuen theologischen Richtung. In der Moraltheologie wirken, wie die „Grundlinien“ Chr. Moufangs (1851 – 1891) zeigen, die rationalistischen Kriterien der Aufklärung nicht mehr nach. Thematisch setzte man sich noch mit der Aufklärungsmoral (J. B. Becker 1895 – 1900) auseinander, aber eine vom scholastischen Geist durchformte Spekulation mit deduktivem Vorgehen ist die bestimmende Methode. Der vom „Mainzer Kreis“ ausgehende Weckruf zum Anschluß an die Kirche und das christliche Leben bestimmt programmatisch auch die Aufgabe des Moraltheologen. Die wissenschaftliche Literatur trägt der praktischen Brauchbarkeit für die Ausbildung der Beichtväter Rechnung (K. Schieler 1890 – 1894) und hat damit auch kasuistische Prägung. Eine etwas kritische Einstellung gegenüber der Neuscholastik hatte lediglich Ph. Kneib (1900 – 1906); hier dürfte der Einfluß seines Lehrers H. Schell nachwirken, dem es nicht um eine bloße Rückkehr zur „Theologie der Vorzeit“ (Kleutgen) ging, sondern der eine Synthese des Überkommenen mit dem modernen Bewußtsein versuchte. Die Verbindung der scholastischen Linie mit hagiographisch-mystischen Elementen (J. Margreth 1906 – 1925) hatte keine Wirkungsgeschichte.

W. Rauch (1925 – 1938) und J. Kraus (1938 – 1946), die man wohl nicht mehr der zweiten Periode zurechnen kann, fühlen sich ebenfalls der Scholastik verbunden. Gemäß den scholastischen Prinzipien *agere sequitur esse, ens unum verum bonum convertuntur* will Rauch das Wirken verstanden wissen als Seinsentfaltung und Wahrheitsverkündigung. Kraus, ganz aus der Welt des Thomas von Aquin kommend, greift dessen Finalitätsgedanken auf und verbindet ihn mit christologischen Elementen. Beiden Vertretern kann man zudem – und dies unterscheidet sie von ihren Vorgängern – eine unbefangene Offenheit gegenüber Zeitfragen und aktuellen moraltheologischen Problemen bescheinigen.

## Albertus Magnus über die Frau

Als man im Jahr 1980 der 700. Wiederkehr des Todestages Alberts des Großen gedachte und Papst Johannes Paul II. nicht zuletzt aus diesem Grund die Bundesrepublik Deutschland besuchte, kam es am Rand des Geschehens zu einer heftigen Auseinandersetzung um Alberts Stellung zur Frau, wie sie sich aus seinen Schriften ergibt. Hier warf man ihm vor, er habe eine sehr geringe Meinung von der Frau, dort stellte man heraus, schon Albert habe die Gleichberechtigung von Mann und Frau vertreten. Beide Seiten orientierten sich an Äußerungen Alberts, die ihnen gelegen kamen, hier, um den gefeierten Albert als Frauenfeind zu entlarven, dort, um ihn als den untadeligen Großen und Heiligen zu retten. Ich möchte mit der vorliegenden Arbeit das Schema der Schwarz-Weiß-Malerei verlassen und mein Urteil zum Thema „Albertus Magnus über die Frau“ im Anschluß an ein breites Fundament von Äußerungen Alberts fällen.

Alberts Auffassung von der Frau ist hauptsächlich durch zwei Quellen beeinflusst, nämlich durch die Heilige Schrift und hier insbesondere durch die bekannte Genesisstelle von der Erschaffung Evas aus einer Rippe Adams, sowie durch die biologisch bestimmte Anthropologie des Aristoteles. Hierbei muß man sich allerdings vor Augen halten, daß Albert nach dem Schluß seiner Schrift *De animalibus* nur Dolmetscher (interpret) und Ausleger (expositor) des gesamten naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Werks des Aristoteles sein wollte. Trägt man aus den zahlreichen Schriften Alberts das zu einem möglichst geschlossenen Ganzen zusammen, was dort verstreut und meist stückhaft anzutreffen ist, dann ergibt sich folgendes Bild von der Frau, wie es Albert vor Augen stand.

Das weibliche Geschlecht entsteht in der menschlichen Natur aus einem Mangel an aktiver Qualität im Samen<sup>1</sup> oder aus Mangel an irgendeinem Prinzip. Da nämlich der männliche Same durch seine formfähige Kraft zum Bilden und Formen fähig ist, führt er nach eigenem Streben immer die Form des Mannes ein, es sei denn, er wird durch die Beschaffenheit der Materie daran gehindert. Zum weiblichen Geschlecht kommt es also durch einen Mangel (defectus), denn die besondere Natur (oder: die im Besonderen wirkende Natur) erstrebt nie, eine Frau zu machen. Aber da die allgemeine Natur nichts Besseres hervorzubringen vermag, entsteht nur eine Hilfe bei der Zeugung und kein eigentlich Zeugendes, und dies ist die Frau. Das wollte der Herr Genesis II, 18 sagen: Es ist nicht gut, daß der Mensch, d. h. der Mann, allein ist. Wir wollen ihm eine Hilfe machen, die ihm ähnlich ist<sup>2</sup>. Nach Albert sagt Aristoteles zu dieser „Einstellung“ der Natur, daß das Weibchen, und somit auch die menschliche Frau, ein in der Entwicklung

<sup>1</sup> De incarnatione. Editio Coloniensis Band 26, Seite 198, 82 – 83. Findet sich sinngemäß bei Aristoteles in Buch 4 Kapitel 1 (Ausgabe I. BEKKER: 766 b, 14) der Schrift „Über die Zeugung der Tiere“.

<sup>2</sup> De fato. Ed. Colon. Band 17, 1, S. 74, 17 – 30.

gestörtes Männchen, ein *mas occasionatus* ist<sup>3</sup>, wie eine Flöte, die krumm ist. Dennoch befindet sich die Frau nicht außerhalb des natürlichen Laufs der allgemeinen Natur, die bei den sublunaren, ungenauer: bei den irdischen Wesen und Dingen die Ordnung herstellt und bei der Zeugung die Frau so bewegt, daß es dem Mann (*viro*) eine Hilfe ist. Allerdings hätte die Natur niemals die Frau hervorgebracht, wenn sie nicht für die Zeugung notwendig wäre<sup>4</sup>. Anderswo<sup>5</sup> sagt Albert zum Schluß seiner Ausführung über die allgemeine und die besondere Natur: So erstrebt die besondere Natur hauptsächlich das Männchen an, in zweiter Linie und gelegentlich (*occasionaliter*) das Weibchen. Wenn also der form- und wirkfähig empfangene Same durch die gelegentliche Verkehrtheit (*per occasionem corruptionis*) des Werkzeugs, mit dem er arbeitet, gehindert wird, entsteht eine Frau (ein Weibchen). Als Werkzeug gilt die Wärme des Samens. Es kann jedoch auch sein, daß sich die Materie, die er formt und bearbeitet, nicht fügt, nämlich die Feuchtigkeit. Auch kommt es zu einer Störung bei der Zeugung eines Mannes, wenn die Genitalien in ihrer Funktion beeinträchtigt sind und sich dies auf die Wärme und die Feuchtigkeit des Samens auswirkt<sup>6</sup>. Hat nämlich die Zeugungsmaterie gelitten, kann sie nicht zur vollkommenen Ähnlichkeit mit dem Zeugenden (= dem Mann oder dem Männchen) gelangen<sup>7</sup>, was, wie wir hörten, das Ziel der besonderen Natur ist.

Ich fasse diesen Abschnitt kurz zusammen: Ist der menschliche Zeugungssame in Ordnung, bildet sich ein Mann. Ist dieser Zeugungssame in seiner Wärme, dem aktiven Prinzip, und in seiner Feuchtigkeit, dem stofflichen Prinzip, gestört, bildet sich eine Frau. In erster Linie strebt die Natur danach, einen Mann hervorzubringen. Da aber die Zeugung ohne Frau nicht möglich ist, wurde sie als Hilfe gemacht<sup>8</sup>.

Wie sich schon aus der jeweiligen Beschaffenheit des Samens vermuten läßt, wirken im Mann die Aufbauprinzipien Wärme und das recht verarbeitete Feuchte sowie das Trockene, in der Frau jedoch nur schwache und wenig wirksame Wärme oder die Kälte und ein Überfluß an nicht verarbeitetem Feuchten. Auf Grund der Wärme und der Kraft kommt dem Mann Aktivität, auf Grund von Kälte und dem Feuchten kommt der Frau die Passivität zu<sup>9</sup>. Was der Mann an Feuchtigkeit besitzt, ist luftig feucht, während die Feuchtigkeit der Frau wäßrig feucht ist<sup>10</sup>. Bei den Männern sorgt die Wärme als ein

<sup>3</sup> Siehe neben Anmerkung 4 noch *De animalibus*, ed. H. Stadler, S. 1100, 32 ff., dem Aristotelestext entnommen; ferner: IV Sent. Editio Parisiensis Band 30, S. 482 b und *Summa theologiae sive De mirabili scientia dei*, Ed. Colon. Band 34, 1, S. 268, 7–10. In *Physica*, Ed. Paris. Band 3, S. 152a, wird *occasionata* wie folgt erklärt: „*occasio nata et non casualiter nata; occasio minus dicitur quam causa; propter aliquid incidens (aliquid) causatur.*“

<sup>4</sup> *Physica*, Ed. Paris. Band 3, S. 102a.

<sup>5</sup> *Quaestiones super De animalibus* (quas *reportavit* Frater Conradus de Austria, also eine Vorlesungsnachschrift!), Ed. Colon. Band 12, S. 260, 53 ff.

<sup>6</sup> *De animalibus*, ed. H. Stadler S. 1100, 32 ff.

<sup>7</sup> *Summa theologiae*, Ed. Colon. Band 34, 1, S. 268, 7–10.

<sup>8</sup> Ich verweise zusätzlich auf die Darstellung von I. CRAEMER-RUEGENBERG in „*Albertus Magnus*“, München 1980, SS. 126–130.

<sup>9</sup> *Quaestiones super De animalibus*. Ed. Colon. Band 12, S. 261, 61–63; S. 263, 16 ff. *De iuventute et senectute*. Ed. Paris. Band 9, S. 307b.

<sup>10</sup> *Quaestiones super De animalibus*. Ed. Colon. Band 12, S. 264, 8 ff.



hinreichendes Prinzip der Verdauung für ein gut verarbeitetes (verdautes!) und zusammengesetztes Blut. Bei der Frau ist das Blut roh oder wenig verarbeitet und sehr flüssig und folglich(?) schleimig, weil bei ihnen die Wärme schwach und wenig wirksam ist. Deshalb leiden die Frauen häufig an Monatsbluten, weil die Natur jenes schleimige Blut auswirft und durch das Monatsbluten reinigt. Überhaupt haben die Frauen viel Schleim in sich, den sie durch Mund und Nase auswerfen. Das ist ein Zeichen dafür, daß bei der Frau das Feuchte das Warme erstickt, während die Wärme des Mannes dazu ausreicht, das Feuchte zu begrenzen und zu vollenden<sup>11</sup>. Als ein in der Entwicklung stehengebliebener Mann (vir occasionatus) hat die Frau weniger Blut als der Mann<sup>12</sup>. Weil in der Frau das Feuchte vorherrscht, reift sie schneller als der Mann heran. Der Mann ist aber längere Zeit zeugungsfähig als die Frau empfängnisfähig, weil das Trockene des Mannes der es begrenzenden Wärme zwar mehr widersteht, jedoch länger die Wärme beibehält als das Feuchte<sup>13</sup>. Der Mann oder das Männchen lebt von Natur aus länger, weil die Länge des natürlichen Lebens auf dem wurzelhaft Feuchten und auf der recht beschaffenen Wärme beruht, die beide beim Mann reichlicher vorhanden sind<sup>14</sup>. Der Mann oder das Männchen ist im allgemeinen größer als die Frau oder das Weibchen, weil von den drei maßgebenden Faktoren Stärke der Kraft, Stärke der sich ausbreitenden Wärme und Menge des ausbreitungsfähigen Feuchten die beiden ersten beim Mann und nur der dritte Faktor bei der Frau vorliegen; zwei Faktoren, die miteinander verbunden sind, vermögen mehr als nur ein Faktor für sich<sup>15</sup>. Weil die Frauen oder allgemeiner die Weibchen an Feuchtem überfließen, sind auch ihre Nerven feucht. Trockene Nerven sind aber für die Bewegung geeigneter als feuchte Nerven. Daher sind die Frauen bzw. die Weibchen weniger zur Bewegung fähig als die Männer bzw. die Männchen. Überstarke Feuchtigkeit der Nerven führt sogar zur Paralyse (Nervenlähmung)<sup>16</sup>.

Der Überfluß des nicht verarbeiteten Feuchten bewirkt, daß der Körper der Frau Lockerheit (raritas) besitzt, während die Dichte oder Kompaktheit des männlichen Körpers von der Kraft der Wärme herrührt. Nicht allein das Kalte läßt zusammenbacken, sondern auch das Warme. Die Körper der Frauen sind schlaff und weich und lind und haben wenig Haare; bei den Körpern der Männer ist es umgekehrt. Das Weiche des weiblichen Körpers ergibt sich aus dem Überfluß des Feuchten, und weil er schwach ist<sup>17</sup>. Was nämlich den Körper der Frau oder allgemeiner des Weibchens betrifft, so ist seine Natur schwach<sup>18</sup>. Infolge der körperlichen Kälte werden bei den Frauen die Schenkel und das Gesäß dick, während die oberen Glieder schlank (gracilis) sind<sup>19</sup>; fallen die Frauen von einer Höhe hinab, fallen sie daher häufiger auf das Gesäß, die

<sup>11</sup> De morte et vita. Ed. Paris. Band 9, S. 365a.

<sup>12</sup> Quaestiones super De animalibus. Ed. Colon. Band 12, S. 135, 66 ff.

<sup>13</sup> De iuventute et senectute. Ed. Paris. Band 9, S. 307b.

<sup>14</sup> Quaestiones super De animalibus. Ed. Colon. Band 12, S. 264, 8 ff.

<sup>15</sup> A. a. O., S. 263, 50 ff.

<sup>16</sup> A. a. O., S. 264, 56 ff.

<sup>17</sup> De animalibus, ed. H. STADLER, S. 1037, 37; dem Aristotelestext entnommen. Quaestiones super De animalibus. Ed. Colon. Band 12, SS. 263, 16 ff.; 264, 48 ff.

<sup>18</sup> De animalibus, ed. H. STADLER, S. 1037, 9; dem Aristotelestext entnommen.

<sup>19</sup> De anima. Ed. Colon. Band 7, 1, S. 86, 19–34.



männlichen Wesen dagegen auf die Schultern<sup>20</sup>. Selbst „rechts“ und „links“, die es nur bei Lebewesen mit einer Ortsbewegung gibt, kommen den weiblichen Wesen nur als eine Folge (*per consequens*) zu, den männlichen jedoch in erster Linie (*per prius*)<sup>21</sup>. Ja, die Rechte der Frau ist wie die Linke des Mannes, und daher gelangt die Frau nicht zu vollkommenen Bewegungen und Verrichtungen<sup>22</sup>. Daß die Frauen eine hellere Stimme als die Männer haben, beruht darauf, daß die Frauen weniger Luft einatmen<sup>23</sup>.

Ich fasse diesen Abschnitt knapp zusammen: Die gesamte Physiologie und Konstitution der Frau beruht auf mangelhaften Faktoren. Der aktive Faktor, die Wärme, ist zu schwach beschaffen. Das geht soweit, daß man sogar von der Kälte in der Frau reden muß. Die Feuchtigkeit der Frau ist weder recht verarbeitet noch in rechter Weise begrenzt, so daß Feuchtigkeit im Überfluß vorhanden ist. So ergeben sich folgerichtig jene Kurzbezeichnungen für die Frau, die ich sogleich anführen will, bevor ich auf die Geschlechtlichkeit der Frau eingehe, um zu diesem speziellen Thema wenigstens einen Überblick zu bieten.

Wie wir schon vernahmen, ist die Frau ein *mas* oder *vir occasionatus*, das man am besten übersetzt mit „ein in der Entwicklung steckengebliebenes Männchen“ oder „ein in der Entwicklung stehengebliebener Mann“. Die Frau ist also innerhalb der Natur des Menschen nichts Vollendetes, sondern sie entsteht bei Gelegenheit (*occasionatur* = sie wird „gelegenheitlich“)<sup>24</sup>. Und weil die Frau im Hinblick auf den Mann ein unvollkommener Mensch ist, verlangt jede Frau, unter der männlichen Kraft (*virilitas*) zu sein. Die Frau selbst möchte die Natur der Frauheit oder der Weiblichkeit (*femineitas*) ablegen und sich auf natürliche Weise die Männlichkeit (*masculinitas*) beilegen<sup>25</sup>.

Die Frau oder allgemeiner das Weibchen ist im Hinblick auf den erzeugenden Mann (allgemeiner: auf das Männchen) gleichsam Materie oder zu formender Stoff<sup>26</sup>. Die Frau ist in ihrem ungeformten Zustand sogar ein Gleichnis der Materie<sup>27</sup>, so daß die Materie die Form begehrt wie das Weibchen das Männchen<sup>28</sup>. Die Materie ist jedoch dem Weiblichen nur ähnlich auf Grund des Mangels, der ihr, der Materie, beigemischt ist, heißt es in der zuletzt angeführten Physikstelle. Wegen des Mangels oder der Beraubung (*privatio*), die der Frau innewohnt, kann sie nicht zum Mann werden, wohl kann der Mann, der dem *habitus* (der positiven Beschaffenheit) gleicht, zur Frau werden. Das kann wie folgt besser erklärt werden: Bei der ersten Entstehung wurde das Weibchen der Hauptzeugungsglieder, nämlich der Hoden, beraubt, wenigstens äußerlich; innerlich befinden sie sich jedoch auf dem Grund der Gebärmutter. Deswegen kann das Männchen die Hauptglieder verlieren, das Weibchen aber, das sie bei der Entstehung

<sup>20</sup> De caelo et mundo. Ed. Colon. Band 5, 1, S. 111, 41 – 47.

<sup>21</sup> A. a. O., S. 113, 83 – 90.

<sup>22</sup> Ethica. Ed. Paris. Band 7, S. 108b.

<sup>23</sup> De homine. Ed. Paris. Band 35, S. 249b.

<sup>24</sup> Ethica. Ed. Paris. Band 7, S. 108b.

<sup>25</sup> Quaestiones super De animalibus. Ed. Colon. Band 12, S. 156, 3 – 6.

<sup>26</sup> A. a. O., S. 263, 73 – 74. De animalibus, ed. H. STADLER, S. 993, 8 – 9; dem Aristotelestext entnommen.

<sup>27</sup> Physica. Ed. Paris. Band 3, S. 73a.

<sup>28</sup> De animalibus, ed. H. STADLER, S. 1101, 1 – 2.

verloren hat, kann sie nicht wiedererlangen. Deswegen kann der Mann (das Männchen) weiblichen Geschlechts werden (*effeminari*), weil er bei abgeschnittenen Gliedern, in denen sich die Wärme und die Kraft lebendig regen, zur Beschaffenheit der Frau (des Weibchens) zurückgeht und dann nach Art der Frau kalt und feucht wird<sup>29</sup>. Das Weibliche steht auch in Parallele zum schimpflich Ungestalten (*turpe*), so daß das Weibliche das Männliche begehrt wie das schimpflich Ungestalte das gestalthaft Gute (*bonum*)<sup>30</sup>.

Nach der Wortableitung des lateinischen Wortes *mulier* für Frau ist die Frau jene Form des Menschen, die weich ist oder erweicht<sup>31</sup>, z. B. ihren Herrn und Gebieter<sup>32</sup>, den Mann zur Begierde<sup>33</sup>, oder durch die Weichheit der Barmherzigkeit (*mollities pietatis*) überwältigt<sup>34</sup>.

Die Frau als ein in der Entwicklung stehengebliebener Mann, die Frau wie eine zu formende Materie oder in Parallele zum schimpflich Ungestalten, die Frau in ihrer Weichheit, diese Formulierungen unterstreichen, daß sich das männliche und das weibliche Geschlecht mehr aus körperlichen als aus seelischen Bestimmungen ergeben<sup>35</sup>.

Aus den bisher angeführten Merkmalen der körperlichen, physiologischen und neurologischen Beschaffenheit der Frau ergibt sich folgerichtig die anschließende Skizze der Geschlechtlichkeit der Frau.

Die Frau ist dem Mann in „Dingen“ überlegen, auf die das weibliche Geschlecht hingeeordnet ist wie das Empfangen (Schwangerwerden), das Austragen der Leibesfrucht, das Gebären, das Stillen<sup>36</sup>. Allerdings liegen bei der Frau oder allgemeiner bei den Weibchen die Prinzipien der Geburt verworren und unvollkommen vor; erst durch den männlichen Samen werden diese Prinzipien vereint und zur Ausführung gebracht<sup>37</sup>. Der Mutter kommt es nur zu, den Stoff darzureichen und zuzubereiten für eine möglichst gute Empfängnis auf Grund einer möglichst guten Verfassung der Gebärmutter, wie Avicenna im Buch über die Überschwemmungen sagt. Das ganze Tun (*actio*) befindet

<sup>29</sup> *Quaestiones super De animalibus*. Ed. Colon. Band 12, S. 262, 54 ff. Es ist etwas für Kenner, daß „man“ heute für bewiesen hält, daß die Grundform des Menschseins die Frau ist. E. SULLEROT, *Die Wirklichkeit der Frau*. München 1979, S. 81: „S. Ohno bringt folgendes klar zum Ausdruck: 1. Bei den Säugetieren einschließlich des Menschen ist das weibliche Geschlecht genetisch das Urgeschlecht, aus dem sich das männliche Geschlecht entwickelt. 2. Diese Feststellung beinhaltet weder eine Überlegenheit noch eine Unterlegenheit.“

<sup>30</sup> *Physica*. Ed. Paris. Band 3, S. 87b. Aristoteles, *Physik* B. 1 K. 9 (192a, 22–25).

<sup>31</sup> *Super Iob*. Ed. M. WEISS, S. 179, 44–45; *Summa theologiae* II. Ed. Paris. Band 33, S. 124a.

<sup>32</sup> *Summa theologiae* II. Ed. Paris. Band 33, S. 120b. *Super Lucam*. Ed. Paris. Band 22, S. 497a. *Da natura boni*. Ed. Colon. Band 25, 1, S. 55, 12–15.

<sup>33</sup> *Super Matthaeum*. Ed. Paris. Band 20, S. 198b.

<sup>34</sup> *Super Lucam*. Ed. Paris. Band 23, S. 76a.

<sup>35</sup> *Quaestiones super De animalibus*. Ed. Colon. Band 12, S. 261, 75–78.

<sup>36</sup> *Summa theologiae* II. Ed. Paris. Band 33, S. 124a.

<sup>37</sup> *Physica*. Ed. Paris. Band 3, S. 73a.

sich aber im Samen des Mannes, der die Sinnesseele gibt<sup>38</sup>. Übrigens bringt auch die Frau einen Samen hervor, der aber zu nichts taugt<sup>39</sup>; man denke hier an die bereits erwähnten Hoden auf dem Grund der Gebärmutter.

Im vollendeten 21. Jahr ist die Frau dank der inzwischen erfolgten Konjunktion von Jupiter und Saturn mit einem Sonnenjahr reif zur Empfängnis<sup>40</sup> und reif im Monatsbluten<sup>41</sup>. Das Monatsbluten ist rohes und mangels der rechten Wärme schlecht verarbeitetes Blut<sup>42</sup>. Mehr als alle anderen Weibchen der Tiere hat die Frau das Monatsbluten wegen der größeren Feuchtigkeit und Weichheit ihres Körpers, und weil sie feinere und mehr und schneller umsetzbare Nahrung benötigt und weil sie einen linden, unbehaarten Körper hat<sup>43</sup>.

Wenn Frauen in einen sehr reinen Spiegel schauen, während sie das Monatsbluten überfällt, dann wird ein gewisser Teil der Spiegelfläche mit einem blutigen Schleier umflort. Ist der Spiegel neu, läßt sich dieses Mal nicht leicht abwischen. Denn das Monatsbluten löst sich vom Körper und ein Teil davon läuft in die Augen. Da dieses Monatsbluten heiß ist, löst es sich zu einer warmen Ausdünstung auf, und davon wird die Luft bewegt, und jene Veränderung breitet sich unvermerkt aus. Die Bewegung setzt sich bis zu der Luft fort, die die Fläche des Spiegels berührt. Die durch das Monatsbluten veränderte Beschaffenheit des Auges überträgt sich also auf die Luft und von dort auf den Spiegel<sup>44</sup>.

Die Frauen oder allgemeiner die Weibchen werden leichter schwanger und empfangen leichter kräftige Söhne als zu einer anderen Zeit wenn der Mond zunimmt und sich gerade vom Horizont erhebt; dann ist nämlich das Feuchte in der Gebärmutter kraftvoll und voll des belebenden Geistes<sup>45</sup>.

Das menschliche Weibchen oder die Frau und die Pferde stute lieben mehr als die übrigen Tierweibchen den Geschlechtsverkehr, und die Jungfrauen denken mehr an den Geschlechtsverkehr und begehren ihn mehr als die Frauen, die keine Jungfrauen mehr sind. Ebenso begehren die Frauen, die nicht empfangen, den Geschlechtsverkehr mehr als diejenigen, die oft empfangen haben und deren Fleisch mehr mit dem Feuchten des Samens erfüllt ist; hierbei ist zu bedenken, daß das Menstruationsblut unverarbeiteter Samen ist<sup>46</sup>.

<sup>38</sup> Super Dionysii epistulas. Ep. 4. Ed. Colon. Band 37, 2 S. 491, 35–39.

<sup>39</sup> De animalibus, ed. H. STADLER, SS, 993, 14–15; 1262, 30–31; dem Aristotelestext entnommen. Quaestiones super De animalibus. Ed. Colon. Band 12, S. 135, 66 ff.

<sup>40</sup> De animalibus, ed. H. STADLER, S. 681, 3 ff.

<sup>41</sup> A. a. O., S. 681, 37–39; dem Aristotelestext entnommen.

<sup>42</sup> Quaestiones super De animalibus. Ed. Colon. Band 12, S. 271, 57 ff. De animalibus, ed. H. STADLER, S. 682, 38–39.

<sup>43</sup> De animalibus, ed. H. STADLER, S. 683, 27–30; teils direkt dem Aristotelestext entnommen.

<sup>44</sup> De somno et vigilia. Ed. Paris. Band 9, S. 165.

<sup>45</sup> De causis proprietatum elementorum. Ed. Colon. Band 5, 2, S. 74, 13–18.

<sup>46</sup> De animalibus, ed. H. STADLER, S. 1228, 6–7. 22 ff.; zum Teil der aristotelischen Vorlage entnommen. Ab „Jungfrauen“ folgt Albert eigener Erkenntnis oder einer nichtaristotelischen Quelle.

In Träumen wird der Leib der Frauen entsprechend ihren Vorstellungen zum Geschlechtsverkehr bewegt, und ein Genuß wird erlangt, als wenn die „Sache“ gegenwärtig wäre, weil derartige Traumbilder den Körpern eingeprägt werden. Nämlich immer wenn in der Phantasie eine Form vorliegt, die dem Körper paßt (oder nicht paßt), bewegen sogleich die Kräfte, die zu den Gliedern gehören, den Körper so, daß er diese Form einführt (übernimmt)<sup>47</sup>.

Beim Geschlechtsverkehr ist der Genuß bei den Männern größer als bei den Frauen, weil derjenige mehr Genuß aus einem Werk zieht, der formend tätig ist. Der Zeugungsakt ist aber beim Mann formentsprechender als bei der Frau; also wird es beim Mann die größere Geschlechtslust geben. Wahre Geschlechtsliebe und wahres Verlangen sind beim Mann größer als bei der Frau; deshalb ist in ihm der Geschlechts genuß wahrer (echter). Da der Frau wegen der Schwäche des Verstandes das rechte Urteil abgeht, ist bei ihr nur augenscheinlich das Verlangen und die Liebe größer. Denn wie die Materie verlangt, unter jeder Form zu sein und unter einer unedleren zu sein, während sie unter einer edleren existiert, so ist es bei der Frau, daß sie danach verlangt, unter dem zu sein, was sie nicht hat, weil sie das für besser hält, was sie nicht hat, als das, was sie hat. Deswegen verlangt sie häufiger als der Mann geschlechtlich zusammenzukommen, weil sie, befindet sie sich außerhalb der geschlechtlichen Vereinigung, danach verlangt, geschlechtlich vereinigt zu sein wegen der Störung ihrer Urteilskraft. Man kann auch sagen, das geschlechtliche Begehren auf Grund eines unsachgemäßen (schiefen) Urteils ist bei den Frauen größer, auf Grund eines sachgerechten Urteils aber bei den Männern<sup>48</sup>.

Mit der letzten Äußerung aus dem Schrifttum Alberts befassen wir uns schon mit der Psychologie der Frau nach Albertus Magnus und seinen Vorlagen.

Wegen der Kälte der körperlichen Beschaffenheit werden bei der Frau die Wahrnehmungskräfte geschwächt. Daher hat sie ein schlechteres Gefühl (Getast) und folglich eine schlechtere Einsicht. Weil die Frau leicht den verschiedenen Gemütsbewegungen zugänglich ist, erlernt sie besser affektive Reaktionen, während der Mann im Denken und Erwägen lernfähiger ist. Daher ist die Frau nicht klüger als der Mann, wohl aber schlauer (verschlagerener). Statt sich der Denkarbeit zu widmen, die zur Erfassung des Guten führt und in der Erkenntnis des Wahren besteht und in der Flucht vor dem Bösen, richtet sie sich mehr auf das Begehren der Sinne, das zum Bösen hinlenkt, wenn es nicht durch das Denken gesteuert wird. Deswegen bewegt das körperliche Empfinden die Frau zu jedem Übel wie die Einsicht den Mann zu jedem Gut (Guten)<sup>49</sup>. Nach Alberts Metaphysik kommt es dem Geist der Frau zu, auf Grund des in ihr wohnenden Kalten für die Dinge der sinnlichen Wahrnehmung geöffnet zu werden, eines Kalten, das die Bewegung des lebendigen Geistes zum Stillstand bringt und das zähe Feuchte als üble und ungehorsame Geister handhabt. Demgegenüber wird der Mann (das Männliche) durch das Warme gut bewegt, und er ist durch das feine Feuchte gut beweglich; so wird er zu den einfachen und ewigen Dingen hinaufgehoben<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> De anima. Ed. Colon. Band 7, 1, S. 213, 79 – 86.

<sup>48</sup> Quaestiones super De animalibus. Ed. Colon. Band 12, S. 155, 48 ff.; S. 157, 20 – 22.

<sup>49</sup> A. a. O., S. 266, 7 ff.

<sup>50</sup> Metaphysica. Ed. Colon. Band 16, S. 25, 68 ff.



Nach der *Summa theologiae*<sup>51</sup> ist der Mann Abbild und Ruhm Gottes und entspricht so dem oberen Teil des Verstandes, worin er Abbild Gottes ist. Die Frau jedoch entspricht dem unteren Teil des Verstandes und ist deshalb nur Abbild und Ruhm des Mannes. Der obere Teil des Verstandes bezieht sich auf die Betrachtung Gottes, auf die Gründe der göttlichen Gerechtigkeit, durch die der Mensch im Hinblick auf die ganze Ordnung seines Lebens auf das Ideal der göttlichen Gerechtigkeit gelenkt wird<sup>52</sup>. Der untere Teil des Verstandes bezieht sich auf die Leitung der „unteren Dinge“<sup>53</sup>. Während also der Mann von geistiger Denkensart ist, da er von Gott die Bekanntschaft mit Geistigem empfing, fehlt diese der Frau. Sie ist auf die Belehrung durch ihren Mann angewiesen, wird doch 1 Korinther 14, 34 und 35 gesagt, die Frauen sollen in den Kirchen schweigen<sup>54</sup>. Die Frau ist zwar, wie es in der Schrift *Politica* heißt<sup>55</sup>, fähig zu erwägen und zu raten, jedoch nur in einer schwächlichen Weise, weshalb sie nichts Vollkommenes zur eigenen Beschlußnahme unternimmt. Dies zeigt sich auch bei den Auskünften der Frauen vor Gericht; diese sind schwankend, unbeständig und darauf aus, das Gemüt der Richter zu gewinnen<sup>56</sup>.

Das Geschlecht der Frau zeichnet sich durch Ergebenheit aus und dadurch, daß die Frauen fügsamer zum Guten sind<sup>57</sup>. Dieser Äußerung aus dem Lukaskommentar können wir folgende zwei Stellen zufügen, eine aus dem Matthaeuskommentar, die andere aus der theologischen Summe. Das weibliche Geschlecht ist schwach (*fragilis*), leicht verführbar und selten von männlichem Mut<sup>58</sup>. Die Frau läßt sich leichter täuschen<sup>59</sup>. Und nochmals die theologische Summe<sup>60</sup>: Die Frau ist auf Grund ihres Geschlechts weicher; deshalb heißt sie auch *mulier*. Wegen dieser weichen Konstitution fehlt der Frau von Natur aus die Selbstbeherrschung. Denn kraft des Verstandes wird der Mann innerhalb der Grenzen der Einsicht gehalten, so daß er in keiner Weise durch die Leidenschaften und ihre Kraft außerhalb der Grenzen der Einsicht gebracht werden kann. Diese Verstandeskraft kann die Frau infolge ihrer weichen Beschaffenheit nicht haben. Übrigens besitzt die Frau etwas anziehend „Sinnliches“ beim Anhören, im Blick, in der Berührung, beim Genuß und im Geruch<sup>61</sup>.

Es gibt in den Werken Alberts zwei herausragende Stellen, in denen die Zusammenhänge der Psychologie der Frau und ihrer moralischen Qualifikation behandelt werden. Die eine Stelle findet man in *De animalibus* und geht zum großen Teil auf Gedanken des Aristoteles und des Avicenna zurück<sup>62</sup>: Beim Menschen neigt die Frau

<sup>51</sup> *Summa theologiae* II. Ed. Paris. Band 33, S. 206b.

<sup>52</sup> A. a. O., S. 204a.

<sup>53</sup> A. a. O., S. 205a.

<sup>54</sup> A. a. O., S. 126b.

<sup>55</sup> *Politica*. Ed. Paris. Band 8, S. 79a.

<sup>56</sup> A. a. O., S. 80b.

<sup>57</sup> *Super Lucam*. Ed. Paris. Band 22, S. 522b.

<sup>58</sup> *Super Matthaeum*. Ed. Paris. Band 20, S. 618a.

<sup>59</sup> *Summa theologiae* II. Ed. Paris. Band 33, S. 144a.

<sup>60</sup> A. a. O., S. 124a mit Berufung auf Aristoteles.

<sup>61</sup> A. a. O., S. 146b.

<sup>62</sup> *De animalibus*, ed. H. Stadler, S. 573, 23 ff.



leichter zur Barmherzigkeit oder zur Milde als der Mann. Sie weint schneller, ist neidischer, streitsüchtiger und zänkischer. Sie liegt sich mehr (als der Mann) mit anderen in den Haaren und liebt zu schelten oder Vorwürfe zu machen. Die Frau ist leichtfertiger als der Mann, auch ist sie schwach in der Hoffnung oder in der Zuversicht. Sie ist lügenhafter als der Mann und rücksichtslos, sie wird leicht getäuscht, weil sie eine schlechte Urteilskraft besitzt. Infolge ihrer verhärtenden Kälte und infolge des hemmenden Kalten erinnert sie sich leicht an Böses (Schlechtes). Und weil ihr Körper weder das Über-Flüssige verbraucht noch von sich entfernt, ist sie faul und träge. Dem fügt Avicenna hinzu, daß die Frauen in ehrenhaften und rechtschaffenen Angelegenheiten und in der Verwaltung törichter sind und mehr wertlose Dinge erneuern. Und sie sind betrügerisch, und sie nehmen von anderen hinterlistige Methoden an, und sie sind mehr zu schlechten Gewohnheiten bereit (als der Mann). Deshalb haben auch die Tugend/Tüchtigkeit (*virtus*) und die Ehrenhaftigkeit keine eigentliche Grundlage in ihnen; das Weib ist nämlich allgemein von schwerfälliger Bewegung, das Männchen hingegen ist beweglicher und ist seiner Sache sicher, ist herzlich und von größerer Mannhaftigkeit.

Die andere Stelle befindet sich in den *Quaestiones super De animalibus*<sup>63</sup> und ist von ausgesprochener Gehässigkeit! Hier ist zu bedenken, daß dieses Werk Alberts nur als Reportatum, d. h. als Vorlesungsnachschrift existiert<sup>64</sup>, so daß man nicht sagen kann, was von Albert stammt und was vom Mitschreiber der Vorlesung! Nach dieser Stelle ist die Frau für das Benehmen oder für die Sitten (*mores*) weniger geeignet als der Mann. Die körperliche Beschaffenheit der Frau ist nämlich feuchter als die des Mannes; dem Feuchten kommt es jedoch zu, leicht aufzunehmen und schlecht festzuhalten. Das Feuchte ist nämlich leicht beweglich, und deswegen sind die Frauen unbeständig und immer auf Neues aus. Wenn sie sich daher wirklich unter einem Mann befindet, will sie, wenn es möglich wäre, in derselben Zeit unter einem anderen sein. Deswegen gibt es bei der Frau keine Treue. (Zitat:) Glaube mir, wenn du dich auf sie verläßt, wirst du getäuscht. Glaube dem erfahrenen Lehrmeister (Ende des Zitats). Ein Zeichen dafür ist auch, daß scharfsinnige Männer ihre Beschlüsse und Taten ihren Ehefrauen am wenigsten offenbaren. Die Frau ist auch ein in der Entwicklung gestörter Mann (*vir occasionatus*) und besitzt im Hinblick auf den Mann die Beschaffenheit des Mangels und der Beraubung (*naturam defectus et privationis*), daher mißtraut sie natürlich sich (selbst), und daher verläßt sie sich darauf, das, was sie nicht durch sich erlangen kann, durch Lügen und teuflische Täuschungsmanöver zu erlangen. Daher, um es kurz zu sagen, muß man sich vor jeder Frau wie vor einer giftigen Schlange und einem gehörnten Teufel hüten, und wenn es erlaubt wäre zu sagen, was ich über die Frauen weiß, würde die ganze Welt staunen<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> *Quaestiones super De animalibus*. Ed. Colon. Band 12, S. 265, 69 ff.

<sup>64</sup> Siehe § 4 *De auctore operis* der Prolegomena zu den *Quaestiones super De animalibus*. Ed. Colon. Band 12, SS. XLIII-XLV.

<sup>65</sup> Überraschend die buddhistische Parallele: „Wollte man also, ihr Mönche, etwas mit Recht als die vollständige Falle Maras bezeichnen, so könnte man mit Recht das Weib als vollständige Falle Maras bezeichnen“. Mara = der Teufel. P. GERLITZ, Die Ethik des Buddha, in: C. H. RATSCHOW (Hrsg.), *Ethik der Religionen*, Stuttgart 1980, S. 303.

Die Frau als Ehepartnerin, als Hausfrau, als Mutter und in der sozialen Umwelt.

Die Frau wurde zur Unterstützung des Mannes geschaffen und nicht um ihretwillen; deswegen ist ihre Entstehung auch unvollkommen<sup>66</sup>. Ausführlicher heißt es zum Verhältnis von Mann und Frau im Verlöbnis und dann auch als Verheiratete, daß der Mann von der Braut „gehabt“ oder in Besitz genommen wurde (*vir est habitus a sponsa*) und daß umgekehrt er seine Braut hat oder besitzt. Deswegen sagt der Philosoph (= Aristoteles), äußerst seltsam (*extraneissimus*) sei die Weise, in Besitz zu nehmen (oder zu besitzen), bei der die Ehefrau ihren Mann besitzt (*habet*), weil durch dasselbe Band jeder der Ehegatten besitzt und vom anderen in Besitz gehalten wird. Hierbei gibt es die Beziehung der Gleichheit, der Über- und Unterordnung. Beim Recht nämlich, das jeder von beiden auf den anderen hat, besteht die Beziehung der Gleichheit, weil in ihm die Ehepartner als gleich erkannt werden. Dennoch, insofern der Mann Haupt der Frau ist<sup>67</sup>, besitzt er in der Leitung die Oberhand. Und da die Frau dem Mann zur Unterstützung gegeben wurde, steht sie unter ihm, denn nur der Mann handelt und wirkt durch sich selbst<sup>68</sup>.

In *De homine* spricht Albert am deutlichsten von einer Gleichheit von Frau und Mann. Es geht um die Frage: Warum wurde die Frau vielmehr aus der Rippe des Mannes geformt als aus dem Fuß oder einem anderen Glied? Albert antwortet: Die Heiligen erwidern, daß sie wegen der Rechtsgleichheit in der Ehe und wegen der Gleichwertigkeit aus der Mitte des Mannes genommen wurde. Wäre sie vom Haupt genommen, glaubte sie, Herrin zu sein und vornehmer (als der Mann), wäre sie aber vom Fuß genommen worden, glaubte sie, geringer zu sein und Magd. Zudem wurde die Frau von Gott selbst geformt, nicht von Engeln<sup>69</sup>.

Wenn man es wohlwollend betrachtet, spricht Albert in seiner *Summa theologiae* von einer Gleichheit der Geschlechter in einer Polarität, wenn er sagt: Die Alten sagten, daß die Frau gemäß der Verknüpfung des Weichen und Zerbrechlichen aus dem Gebein des Mannes gebildet wurde, damit sie weiß, daß sie vom Mann die Zucht der Standhaftigkeit und der Selbstbeherrschung anzunehmen hat. Das Fleisch aber wurde ergänzt und nicht das Gebein, damit der Mann weiß, daß er von der Frau die Erweichung zur Barmherzigkeit (*pietas*) annehmen muß und in der Strenge gegenüber der Gattin gleichsam gegenüber einem schwachen Gefäß nachzulassen hat, wie im Epheserbrief gesagt wird (V. 30): und so wurde jeder von beiden unterwiesen<sup>70</sup>. Aber in derselben *Summa theologiae* Alberts heißt es wenige Seiten später deutlich: Der Mann ist würdiger (oder ranghöher) als die Frau, denn er ist das Haupt. Das wird belegt mit einem Ausspruch des Apostels, bekräftigt durch ein Aristoteleszitat und untermauert mit einem Ausspruch Salomons. Gleichsam zum Trost wird den Frauen gesagt, daß in der oder

<sup>66</sup> *Super Lucam*. Ed. Paris. Band 22, S. 151b.

<sup>67</sup> Siehe dazu auch *De bono*. Ed. Colon. Band 28, S. 172,90: Haupt der Frau ist der Mann.

<sup>68</sup> *Super Matthaeum*. Ed. Paris. Band 20, S. 34.

<sup>69</sup> *De homine*. Ed. Paris. Band 35, SS. 625a; 627b.

<sup>70</sup> *Summa theologiae* II. Ed. Paris. Band 33, S. 120b – 121.

jener Hinsicht (*secundum quid*) irgendeine Frau dennoch würdiger sein kann als irgendein Mann<sup>71</sup>. Und wenn Albert im Kommentar zu den vier Büchern Sentenzen des Petrus Lombardus schreibt, die Frau könne adoptiert werden, obwohl sie nach der Aussage des Philosophen (= Aristoteles) ein *mas occasionatus* (ein in der Entwicklung stehengebliebener Mann) ist, dann wird die in diesem Punkt scheinbare Gleichheit mit dem Mann dadurch abgeschwächt, daß Albert begründet, die besondere Natur beabsichtige nicht die Frau, wohl die allgemeine Natur<sup>72</sup>. In der „Politik“ wird im Anschluß an den Text des Aristoteles klar gesagt, die Frau soll nach dem Geheiß (*vox*) des Mannes tun, was sie tut<sup>73</sup>. Und weiter<sup>74</sup>: Sowohl der Sklave als auch die Ehefrau als auch das Kind befinden sich in der Ordnung der Untergebenen und nicht der Herrschenden; aber es besteht bei diesen Dreien nicht dieselbe Art, untergeben zu sein. Der Herr herrscht immer über den Sklaven, ähnlich der Ehemann über die Ehefrau und der Vater über das Kind. Sowohl der Herrschende als auch der Untergebene benötigen eine möglichst ehrenhafte Tugend oder Tüchtigkeit, um sich gut unterzuordnen und um recht zu herrschen. Bei der Tapferkeit, Gerechtigkeit, Klugheit, beim Maßhalten und bei den anderen moralischen Tüchtigkeiten ist es Aufgabe des Herrschenden zu herrschen und zu ordnen, Aufgabe des Untergebenen, zu gehorchen und untertänig zu sein<sup>75</sup>. Man denke an die Tapferkeit und Klugheit des Herrschenden hier und an die Tapferkeit und Klugheit dessen, dem es aufgegeben ist, sich tapfer und klug zu fügen. Ferner heißt es: Schmuck der Frau ist die Schweigsamkeit (*taciturnitas*)<sup>76</sup>. Nach dem Wort des Apostels hat die Frau in der Kirche zu schweigen. Will sie etwas erfahren und lernen, soll sie zu Hause ihren Mann fragen. Weil die Frau im Urteil schwankend, unbeständig und darauf aus ist, das Gemüt des Richters zu bewegen, darf sie sich vor Gericht nicht äußern<sup>77</sup>. Im übrigen hat sich die Ehefrau so aufzuführen, daß sie ihrem Mann nicht verabscheuenswert wird. Sie soll, entsprechend ihrem sozialen Stand gekleidet und Verkehr pflegend, ehrenvoll einhergehen, auf daß das Herz ihres Mannes mehr auf sie als auf eine andere gerichtet ist<sup>78</sup>.

Dem Mann kommt die ökonomische Klugheit zu, der Frau das Erhalten (des Erworbenen). Deswegen ist der Mann klug im Erwerben, die Frau klug im Bewahren<sup>79</sup>. An einer früheren Stelle der gerade angeführten „Politik“ Alberts heißt es, es sei Sache des Mannes, die häusliche Ökonomie weise und verschwiegen (*discrete*) zu verwalten<sup>80</sup>; von der klugen Aufgabe der Frau ist an dieser Stelle noch keine Rede.

Die Mütter lieben die Kinder mehr, als es die Väter tun. Sie halten nämlich länger die Eingeschlossenen bei sich und helfen sehr bei der Gestaltung des Blutes und bedienen die

<sup>71</sup> A. a. O., SS. 125 – 126.

<sup>72</sup> Super IV Sent. Ed. Paris. Band 30, SS. 482b und 483a.

<sup>73</sup> Politica. Ed. Paris. Band 8, S. 80a/b.

<sup>74</sup> A. a. O., SS. 77b – 78b.

<sup>75</sup> A. a. O., S. 79b.

<sup>76</sup> A. a. O., S. 222a.

<sup>77</sup> A. a. O., S. 80b.

<sup>78</sup> De natura boni. Ed. Colon. Band 25, 1, S. 124, 91 – 96.

<sup>79</sup> Politica. Ed. Paris. Band 8, S. 222a.

<sup>80</sup> A. a. O., S. 80b.

schon Gestalteten und Geborenen mit Milchnahrung. Der Vater aber gibt unverzüglich den Samen der Gestaltung und darüber hinaus hilft er nicht zum Sein. Daher liebt die Mutter glühender, der Vater aber beständiger. Was nämlich des Vaters ist, hat seine Grundlage in einem, in vielen jedoch fließt, was der Mutter ist. Jeder von beiden liebt daher in möglichst hohem Grad, sowohl der Vater als auch die Mutter<sup>81</sup>. Einige Seiten später heißt es in demselben Kommentar Alberts zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, die Mütter sind mehr Liebende (*amatrices*) ihrer Kinder als die Väter. Obgleich nämlich am Anfang der Vermischung das Ergötzen von Vater und Mutter gleich ist, sorgt sich dennoch die Mutter bei der Schwangerschaft und Aufzucht mühevoller als der Vater<sup>82</sup>. Hier wird also ohne Einschränkung anerkannt, daß die Mütter ihre Kinder mehr lieben als die Väter.

Was das äußere soziale Verhalten der Frau und ihre Stellung betrifft, hörten wir schon, daß sie auf ein standesgemäßes Verhalten zu achten hat und in der Kirche und vor Gericht zu schweigen hat. Dem ist noch folgende Äußerung Alberts über die politische Fähigkeit der Frau anzufügen: Nirgendwo in der Heiligen Schrift liest man, daß jemals eine Frau an der Spitze stand außer im Tempel des Priapus (eines Fruchtbarkeitsgottes). Daher sagt Aristoteles, daß die Staatskunst zerstört wird, wo die Frau herrscht<sup>83</sup>.

Da ein Kommentar zu *De muliere forti* in seiner Echtheit als Werk des Albertus Magnus umstritten ist<sup>84</sup>, möchte ich auf dieses Werk nicht eingehen, mag es auch in seinem Entwurf des Idealbildes einer rechtschaffenen Frau einige sehr positive Äußerungen über die Frau enthalten, allerdings immer als die Gehilfin und Untergebene ihres Mannes<sup>85</sup>.

Es bleibt noch übrig, etwas über die Frau aus heilsgeschichtlicher Sicht der Heiligen Schrift zu sagen.

Adam und Eva hätten sich im Zustand paradiesischer Unschuld höchster Gesundheit erfreut<sup>86</sup>. Nun haben sie aber gesündigt, und bei der Versuchung im Paradies wählte sich der Teufel in der Gestalt der Schlange die schwache Stelle des ersten Menschenpaares aus, nämlich die Frau, die schwächer ist und sich leichter täuschen läßt, um mit Hilfe der Frau den Mann leichter zu Boden zu strecken<sup>87</sup>. Mit Augustinus und anderen Heiligen ist zu sagen, daß die Erhebung des Hochmuts die erste Sünde in Eva war<sup>88</sup>.

Wer hat mehr gesündigt, Adam oder Eva? Das Ergebnis im Sentenzenkommentar Alberts lautet: Im Wesentlichen der Sünde hatte Eva mehr Schuld, aber im Hinblick auf

---

<sup>81</sup> *Ethica*. Ed. Paris. Band 7, S. 548a.

<sup>82</sup> A. a. O., S. 581. Nach Aristoteles, *Nikomachische Ethik* B. 8, K. 14 (1161b 27) lieben die Mütter mehr.

<sup>83</sup> *Super Isaiam*. Ed. Colon. Band 19, S. 245, 18 – 19. 22 – 23.

<sup>84</sup> W. KÜBEL, Albertus Magnus, in: *Lexikon des Mittelalters*, Band 1. Artemis-Verlag, München-Zürich.

<sup>85</sup> Siehe: *De muliere forti*. Ed. Paris. Band 18, S. 19a: züchtige Liebe, vorsorgende Ökonomie, Wohnung des Herzens ihres Mannes, Langmut und Geduld.

<sup>86</sup> *Summa theologiae* II. Ed. Paris. Band 33, S. 124a.

<sup>87</sup> A. a. O., S. 144a.

<sup>88</sup> A. a. O., S. 151a.



gewisse Umstände hatte Adam mehr Schuld. Stolz und Begierde sind eine größere Ursache der Sündentat, und in dieser Hinsicht sündigte Eva mehr. Aber die Umstände dessen, der sündigte, und der Schädlichkeit der Sünde waren bei Adam größer<sup>89</sup>. In der rund 20 Jahre später geschriebenen *Summa theologiae* sagt Albert zu derselben Frage, daß in gewisser Hinsicht Adam, in gewisser Hinsicht Eva mehr gesündigt hatte. Eva sündigte insofern mehr als Adam, als sie sowohl gegen ihren Mann als auch gegen Gott sündigte, Adam aber sündigte nur gegen sich und gegen Gott<sup>90</sup>.

Insgesamt betrachtet war also schon die erste Frau, Eva, in ihrem Sein und Tun minderwertiger als der erste Mann, Adam.

Einer Frau zollte Albert höchste Anerkennung und Verehrung, der Mutter Jesu Christi. Die Mutter des Herrn ist das verehrungswürdigste Nur-Geschöpf, dem um des Herrn willen unter den Geschöpfen der höchste Kult gebührt, wie Pater A. Fries in seiner Abhandlung „Marienkult bei Albertus Magnus“ schreibt<sup>91</sup>. An Maria wurde für die Menschen aller Zeiten sichtbar, wie mächtig und siegreich die Gnade ist und was geheiltes Menschsein bedeutet<sup>92</sup>. In ihrem beschaulich-tätigen Leben gibt Maria den Christen *humanitatis exempla*, Beispiele der Menschlichkeit, das des liebenden Helfens und das des gerechten Verhaltens und der Bereitschaft zum Dienen<sup>93</sup>. – Mir scheint die Kluft zwischen der Frau, wie sie vorhin nach Alberts Äußerungen gezeichnet wurde, und der makellosen Jungfrau und Gottesmutter Maria zu groß zu sein, als daß die Gnade diese Kluft derartig positiv überbrücken konnte.

Deswegen liegt es nahe, ausführlich auf meine Vorbemerkung zu dieser Untersuchung einzugehen, daß sich nämlich Albert nur als Dolmetscher und Ausleger versteht, wo er die Texte des Aristoteles und dessen Anhänger, der Peripatetiker, paraphrasierend kommentiert. Ähnlich lauten die einführenden Worte Alberts zu seinen naturphilosophisch/naturwissenschaftlichen Kommentaren in der Physik: Es wird aber unser leitender Gesichtspunkt (*modus*) in diesem Werk sein, der Ordnung und der Idee des Aristoteles zu folgen und das zur Erklärung und zum Beweis zu sagen, was notwendig zu sein scheint, so dennoch, daß sein Text (nicht eigens) erwähnt wird<sup>94</sup>. In dem der Physik folgenden Werk *De caelo et mundo* schreibt Albert: Wir haben versprochen, Aristoteles zu folgen<sup>95</sup>. In der *Metaphysik*, die Albert nach der Kommentierung des naturphilosophisch/naturwissenschaftlichen *Corpus* des Aristoteles geschrieben hat, heißt es: Bei dem aber, was wir anschließend sagen, glaube niemand, daß wir irgendetwas aus unserer Absicht (aus eigenem Vorhaben) sagen, wie wir es auch nicht in irgendeinem der naturphilosophisch/naturwissenschaftlichen Bücher gesagt haben, sondern wir werden nur die Meinung der Peripatetiker über diese Substanzen klarlegen, indem wir anderen das Urteil überlassen, was von dem, was sie sagen, wahr oder falsch ist<sup>96</sup>. Nach diesen

<sup>89</sup> *Super II Sent.* Ed. Paris. Band 27, S. 379b.

<sup>90</sup> *Summa theologiae II.* Ed. Paris. Band 33, S. 154b.

<sup>91</sup> In: *De cultu Mariano saeculis XII – XV.* Romae. Pontificia Academia Mariana Internationalis. 1980, S. 623.

<sup>92</sup> A. a. O., S. 608.

<sup>93</sup> A. a. O., S. 607.

<sup>94</sup> *Physica.* Ed. Paris. Band 3, S. 1b.

<sup>95</sup> Ed. Colon. Band 5, 1, S. 47, 76 – 77.

<sup>96</sup> *Metaphysica.* Ed. Colon. Band 16, S. 482, 23 – 29.



angeführten Äußerungen Alberts kann man den Eindruck haben, daß Albert in seinen für uns so wichtigen naturphilosophisch/naturwissenschaftlichen Kommentaren nur die Lehre des Aristoteles und seiner Anhänger auslegt, ohne an ihrem Wahrheitsgehalt interessiert zu sein. Dem stehen aber andere Äußerungen und Verhaltensweisen Alberts gegenüber, die bezeugen, daß ihm sehr viel an der Wahrheit lag und daß er diese vor allem bei Aristoteles und den Peripatetikern zu finden glaubte. In *De caelo et mundo* lesen wir: Wir halten das von Averroes Gesagte für absurd<sup>97</sup>. Averroes ist ein Anhänger der Lehre des Aristoteles, sogar dessen bedeutendster Kommentator, und Albert nimmt hier Stellung, statt in der bloßen Wiedergabe einer Meinung zu verharren. In demselben Werk finden wir sogar eine so deutliche Auskunft wie diese: Wir stimmen mehr dem Prolemaeus Pheludensis zu und daher sagen wir, daß nicht allgemein wahr ist, was Aristoteles sagt, daß . . .<sup>98</sup>. Auch gegen den Aristotelesanhänger Moyses Aegyptius (Rabbi Moyses) bezieht Albert Stellung, indem er in *De caelo et mundo* dessen Ansicht über die Zahl der Himmelsphären für unsinnig erklärt<sup>99</sup>. In seinem Werk *Meteora* zieht Albert die Darstellung und Erklärung des Halo nach Seneca der des Aristoteles vor, die ihm sehr konfus erscheint<sup>100</sup>. Mag Albert hierbei klar sein, daß er in der arabisch-lateinischen Übersetzung einen schlechten Aristotelestext zur Hand hat<sup>101</sup>, so geht es ihm hier deutlich um die Wahrheit, nicht bloß um eine korrekte Auslegung. In *De unitate intellectus* schreibt Albert: Und dies ist sicherlich die Einsicht des Aristoteles in seinen Worten über den Verstand, und diese Einsicht allein ist wahr und nicht die eines anderen<sup>102</sup>. Man kann einwerfen, das Werk *De unitate intellectus* sei keine naturphilosophische Schrift. Aber dem steht gegenüber, daß er gerade in einem naturphilosophischen Werk wie *De causis proprietatum elementorum* vom Erzgelehrten (archidocor) Aristoteles spricht<sup>103</sup>, und dies doch wohl deshalb, weil für Albert Aristoteles derjenige Philosoph und Wissenschaftler ist, der im natürlichen Wissen am meisten zu bieten hat – an Wahrheit. Das wird in etwa bestätigt, wenn Albert in der *Metaphysik* sagt<sup>104</sup>: Und du sollst wissen, daß der Mensch in der Philosophie nur vervollkommen wird auf Grund der Kenntnis zweier Philosophien, nämlich des Aristoteles und des Plato. Für die Naturphilosophie blieb dann nur Aristoteles mit seiner Materie-Form-Lehre als Grundlage übrig, wobei dann die Frau der Materie, der Mann der Form entsprach. Deshalb kann sich Albert in seinen naturphilosophischen Schriften oft genug mit Aristoteles identifizieren, so daß dem Leser nur der ständige Blick auf die von Albert benutzte aristotelische Vorlage zeigt, wo Alberts Wir- oder Ichaussage eine rein aristotelische, eine aristotelisch-albertsche oder eine rein albertsche Aussage ist<sup>105</sup>. Dazu

<sup>97</sup> Ed. Colon. Band 5, 1, S. 73, 43.

<sup>98</sup> A. a. O., S. 169, 3–5.

<sup>99</sup> A. a. O., S. 167, 33–34.

<sup>100</sup> Ed. Paris. Band 4, S. 671–672.

<sup>101</sup> Siehe dazu: P. HOSSFELD, Der Gebrauch der aristotelischen Übersetzung in den *Meteora* des Albertus Magnus, in: *Mediaeval Studies* XLII (1980), SS. 395–406.

<sup>102</sup> Ed. Colon. Band 17, 1, S. 23, 28–30.

<sup>103</sup> Ed. Colon. Band 5, 2, S. 49, 15–16.

<sup>104</sup> *Metaphysica*. Ed. Colon. Band 16, S. 89, 85–87.

<sup>105</sup> Siehe dazu Anmerkung 101 und P. HOSSFELD, die Arbeitsweise des Albertus Magnus in seinen naturphilosophischen Schriften, in: *Albertus Magnus, Doctor Universalis*. Mainz 1980, SS. 195–204.

belegen die 34 von mir angeführten Stellen aus Werken Alberts, denen keine aristotelische Vorlage zugrunde liegt wie *De homine*, *De incarnatione*, *Summa theologiae*, *Super Isaiam*, *Super Lucam*, *Super Matthaeum*, *Super Sent.* (Sentenzenkommentar), *De fato*, *De natura boni*, daß die vorwiegend abqualifizierende Einstellung gegenüber der Frau, wie sie Aristoteles besaß – ich erinnere an *mas* oder *vir occasionatus*, an die unvollkommene Materie oder das schimpflich Ungestaltete –, Alberts Bewußtsein geprägt hatte; siehe besonders die Fußnoten 1, 2, 3, 37, 57, 58, 59, 64, 66, 69, 81 mit den entsprechenden Passagen im Text.

Wie steht Albert mit seinen Äußerungen zur Frau unter den Gelehrten seiner Zeit? Das heißt: Was schreiben andere Philosophen und Theologen des 13. Jahrhunderts über die Frau? Ich will mich auf zwei große Meister beschränken.

Nach der umfangreichen *Summa theologiae* des Alexander von Hales (gest. 1245) ist die Frau gemäß dem buchstäblichen Sinn der Genesisstelle 1, 27 (+ 2, 21–22) gegenüber dem Mann als dem Handelnden die Hinnehmende (die Passive). Der moralische Sinn dieser Stelle drückt aus, der Mann möge sich angesichts der Tatsache demütigen, daß er ein fremdes Geschlecht benötigt, und er möge sich jenem anderen Geschlecht gütig und liebevoll widmen, indem er beachtet, daß das andere Geschlecht seine Hilfe benötigt. Nach dem allegorischen Sinn der Genesisstelle wird in der Unterscheidung der Geschlechter und in ihrer Vereinigung zur Einheit im Fleisch die Vereinigung Christi mit der Kirche ausgedrückt. Nach dem anagogischen Sinn wurde mit jener freundschaftlichen Vereinigung von Mann und Frau die Vereinigung der Seele mit Gott bezeichnet<sup>106</sup>.

Aufschlußreich für das Verhältnis von Mann und Frau ist auch die folgende Stelle aus der *Summa*<sup>107</sup>: Es war angemessen, daß die Frau körperlich weniger stark und standhaft wurde als der Mann. Dafür gibt es vier Gründe: 1. Das männliche Geschlecht ist dem Handeln, das weibliche dem Hinnehmen zugeordnet; nach dem Wort des Philosophen sind die Materie und die Frau passiv. Wie das Handelnde vorzüglicher und beständiger als das Hinnehmende ist, so muß der Körper des Mannes stärker und rüstiger sein als der der Frau. 2. Das Regierende muß in der Tüchtigkeit (*virtus*) dem überlegen sein, was regiert wird. Der Mann wurde zur Lenkung der Frau bestimmt. 3. Um die Ernährung des Kindes im Mutterschoß sicherzustellen, muß die Frau mehr an Feuchtigkeit überfließen als der Mann. Dadurch ist der Leib der Frau weniger fest zusammengefügt und verdichtet (kompakt) als der des Mannes, weshalb es natürlich ist, daß der Leib der Frau weniger rüstig und lebenskräftig ist. Die Seele der Frau ist von Natur aus schwächer als die des Mannes, weil sich die Stärke und Schwäche der Seele nach der Stärke und Schwäche des Körpers richtet. So ist der Geist oder die Seele der Frau schwächer als der Geist oder die Seele des Mannes.

Alexander von Hales geht an mehreren Stellen auf die Frau als *mas occasionatus* ein. Am klarsten scheint mir folgende Stelle zu sein<sup>108</sup>: Zu der Äußerung, die Frau (oder: das

<sup>106</sup> *Summa theologiae*. Band 2. Ad Claras Aquas 1928, SS. 612b/613a.

<sup>107</sup> A. a. O., S. 627a/b.

<sup>108</sup> A. a. O., S. 725a.

Weibchen) sei ein *mas occasionatus*, ist zu sagen, daß der Philosoph nicht sagen wollte, die Frau befinde sich außerhalb der Absicht der Natur, sondern die Kraft der Natur habe bei der Hervorbringung der Frau im Vergleich zur Hervorbringung des Mannes irgendeinen Defekt (Mangel), der aber nicht der Ordnung der Natur widersteht, sondern sie bewahrt. Die Erzeugung der Frau ist weder außerhalb der Natur noch gegen die Natur, sondern gemäß der Natur. Allerdings ist das männliche Geschlecht in sich besser als das weibliche.

Der Frau kommt in ihrem Verhältnis zum Mann eine doppelte Unterwerfung zu, nämlich die der Ehrerbietung, und zwar sowohl für den Stand der Unschuld (vor dem Sündenfall) wie für den Stand der Schuld, und die des Gehorsams, und zwar für den Stand der Schuld. Aber es ist zu beachten, daß der Frau in gewissen Dingen die Gleichheit mit dem Mann zukommt<sup>109</sup>. Denn sie wurde nicht aus dem Haupt noch aus dem Fuß des Mannes genommen, sondern aus der Rippe zur Gemeinschaft der Liebe. Sie ist *socia* (Kamerad)<sup>110</sup>. Zudem besteht bei der Kinderzeugung eine gleichberechtigte Verpflichtung<sup>111</sup>. Aber gegen die göttliche Gerechtigkeit handelnd sündigt die Frau, die (ihren Mann) beherrscht<sup>112</sup>, denn der Mann ist das Haupt der Frau<sup>113</sup>.

Die erste Frau hat mehr gesündigt als der erste Mann, denn wie der Apostel sagt, ist die Frau verführt worden und nicht der Mann<sup>114</sup>. Da das weibliche Geschlecht ergebener und schwächer ist, erheben sich die Frauen zwar leicht zum Guten, gleiten aber auch leicht davon ab<sup>115</sup>. Doch wie der Mann zum höchsten Gut hingeordnet ist, um an ihm in einer gewissen Gottförmigkeit teilzunehmen, so ähnlich auch die Frau<sup>116</sup>.

Übrigens: Das männliche Geschlecht ist wärmer (als das weibliche)<sup>117</sup>.

Wenn man bedenkt, daß eine theologische Summe nicht der Ort ist, näherhin auf die Körperbeschaffenheit, die Physiologie, die Neurologie und die Sexualität der Geschlechter einzugehen, ist man erstaunt, fast alle entscheidenden Merkmale, durch die Albert das Wesen der Frau bestimmt, schon bei Alexander von Hales, seinem älteren Zeitgenossen, zu finden. Das männliche Geschlecht ist wärmer als das weibliche. Die Frau fließt an Feuchtigkeit über, ist körperlich schwächer als der Mann und folglich auch seelisch labiler bzw. geistig nicht so tüchtig. Kurzformeln wie „der Mann ist das Haupt“, „die Frau erweicht ihren Herrn“, „die Frau ist wie die Materie passiv“, „die Frau ist ein *mas occasionatus*“, wenn auch nicht wider die Natur (Albert präzisiert: nicht wider die allgemeine Natur), liegen schon bei Alexander vor, der wie Albert von der traditionellen Auslegung der bekannten Genesisstelle als auch von der Philosophie und Wissenschaft

<sup>109</sup> A. a. O., S. 618a.

<sup>110</sup> A. a. O., S. 618b.

<sup>111</sup> A. a. O., S. 617b.

<sup>112</sup> Band 3. *Ad Claras Aquas* 1930, S. 226a.

<sup>113</sup> Band 4. *Ad Claras Aquas* 1948, S. 670b.

<sup>114</sup> Band 2, S. 625b.

<sup>115</sup> A. a. O., S. 726b.

<sup>116</sup> A. a. O., S. 619a.

<sup>117</sup> Band 4, S. 670a.

des Aristoteles beeinflußt ist. Die Frau besitzt nach Alexander wie nach Albert innerhalb der ehelichen Gemeinschaft eine gewisse Gleichberechtigung mit dem Mann. Im übrigen hat sie ihrem Mann zu gehorchen, der die Leitung dieser Gemeinschaft innehat.

Wird der so gesteckte Rahmen über das Wesen der Frau mit aristotelischem Gedankengut weiter ausgefüllt, gelangt man zu dem ausführlicheren Bild über die Frau, wie man es aus Textstellen der Werke Alberts zusammentragen kann.

Auch aus den Werken des Bonaventura (gest. 1274) lassen sich wie bei Alexander von Hales, seinem Lehrer, in etwa die wesentlichen Merkmale der Frau zusammentragen, die jenen Raum abgeben, der von Albertus Magnus sehr konkret ausgefüllt wurde.

Nach Bonaventura ist die Frau wegen eines Defekts der Natur ein *vir occasionatus*, ein in der Entwicklung stehengebliebener Mann<sup>118</sup>. Aber die Frau wird weder außerhalb der Natur noch gegen die Natur, sondern entsprechend der Natur gezeugt, aber so, daß die Kraft der Natur bei der Hervorbringung der Frau irgendeinen Defekt hat im Vergleich zur Hervorbringung des Mannes<sup>119</sup>. Daher hat das weibliche Geschlecht keinen so hohen Rang wie das männliche<sup>120</sup>, denn das männliche Geschlecht ist in sich besser als das der Frau<sup>121</sup>. Wird ein männliches Wesen hervorgebracht, war der zeugende Mann in einer verstärkten Bewegung tätig, wird aber ein weibliches Wesen hervorgebracht, war der Mann in einer weniger starken Bewegung tätig<sup>122</sup>.

Der Frau fällt es schwerer zu handeln als (passiv) hinzunehmen. So verlangt die unvollkommene Natur in der Frau nach dem Mann wie die Materie nach der Form<sup>123</sup>. Weil das männliche Geschlecht mehr aktive Tüchtigkeit besitzt, ist es auch kräftiger, sowohl der Sache als auch der Benennung nach. Entsprechend der rechten Ordnung ist nicht die Frau dem Mann, sondern der Mann der Frau vorgesetzt gleichsam als Haupt dem Körper, wie der Apostel sagt<sup>124</sup>. Der Mann ist stark und lenkt (*praesidet*) die Frau. Er bezeichnet den oberen Teil des Verstandes, die Frau den unteren Teil. Deshalb ist es auch bei der Ehe so, daß der Mann Gott bezeichnet und die Frau die Kirche oder die Seele (siehe Epheserbrief 5, 22 ff.)<sup>125</sup>. Übrigens ist der Mann durch die Stärke seiner Wärme ausgezeichnet<sup>126</sup>.

Solange die Seele im Körper ist, ahmt sie die Beschaffenheit des Körpers nach. Wegen der Schwäche der Beschaffenheit und des Geschlechts zieht sich die Seele eine gewisse

---

<sup>118</sup> Opera omnia Band 7 (Ad Claras Aquas 1895), S. 85b.

<sup>119</sup> A. a. O., Band 2 (Ad Claras Aquas 1885), S. 486b.

<sup>120</sup> A. a. O., Band 3 (Ad Claras Aquas 1887), S. 270b.

<sup>121</sup> A. a. O., Band 2, S. 487a.

<sup>122</sup> A. a. O., Band 2, S. 487b.

<sup>123</sup> A. a. O., Band 4 (Ad Claras Aquas 1889), S. 796b.

<sup>124</sup> A. a. O., Band 3, S. 271a.

<sup>125</sup> A. a. O., Band 2, S. 404.

<sup>126</sup> A. a. O., Band 4, S. 789a.

Verweichlichung (*effeminatio*) zu. Daher neigt das weibliche Geschlecht von Natur aus leichter zum Bösen, es sei denn, die Kraft größerer Gnade ist vorhanden<sup>127</sup>.

Der Mann ist edler als die Frau, denn der Mann ist das Haupt der Frau<sup>128</sup>. Der Mann gibt der Frau Schutz und Unterhalt. In der Ehe besteht eine gewisse Gleichheit gegenseitiger Kameradschaft zwischen Mann und Frau<sup>129</sup>. Der Mann wird hierbei durch die Gemeinschaft der Frau weich gemacht (*gestimmt*)<sup>130</sup>. Der Mann (*homo*) findet bei (seiner) Frau irgendeine Befriedigung (*complacentia*), die er niemals bei einer anderen finden kann, wie die Erfahrenen (*expert*) sagen<sup>131</sup>.

Der Mann ist der Ursprung der Frau, die Frau ist der Ursprung der Sünde<sup>132</sup>. Die Frau (repräsentiert in Eva) hat weniger Einsicht (*sapientia*), hat eine geringere Standhaftigkeit und hat eine unpassende Anhänglichkeit<sup>133</sup>. Die Vertraulichkeiten (*familiaritates*), die Gespräche und die Blicke (*aspectus*) der Frauen sind für viele (Männer) die Gelegenheit eines Fehltritts (oder des Untergangs: *ruinae*)<sup>134</sup>. Aber die Frau verhält sich gegenüber fremder Schwäche schonender<sup>135</sup>. Wenn auch den Frauen der körperliche Kampf nicht zukommt, so dennoch der geistige Kampf. Viele waren nämlich im geistigen Kampf tüchtig, wie es bei heiligen Jungfrauen klar ersichtlich ist, die für das Bekenntnis und den Namen Christi den Martyrertod erlitten<sup>136</sup>.

Im Zusammenhang mit einer Erörterung über die Töchter Loths heißt es bei Bonaventura: Keiner Frau ist zu trauen<sup>137</sup>.

**Das abschließende Urteil:** Albertus Magnus (gest. 1280) hat keine eigene Lehre von der Frau geschrieben. Aus seinen verschiedenen Werken läßt sich allerdings eine solche, wenn auch lückenhaft und bisweilen widersprüchlich, zusammenstellen. Danach ist die Frau körperlich, physiologisch, geschlechtlich, nervlich, aber auch seelisch, geistig und moralisch dem Mann unterlegen und untergeordnet. In der ehelichen Liebe und im übernatürlichen Ziel ist sie dem Mann gleich, als liebende Mutter wird sie aufgewertet.

Sollte die Stelle aus dem 15. Buch der *Quaestiones super De animalibus*<sup>138</sup> tatsächlich von Albert vorgetragen worden sein, dann hat er sich hier zu einer Gehässigkeit verstiegen, die eines Christen und Ordensmannes nicht würdig ist. Sollte der erwähnte

<sup>127</sup> A. o. O., Band 2, S. 497a – b.

<sup>128</sup> A. a. O., Band 2, S. 433.

<sup>129</sup> A. a. O., Band 2, S. 432b.

<sup>130</sup> A. a. O., Band 2, S. 434b.

<sup>131</sup> A. a. O., Band 4, S. 797b.

<sup>132</sup> A. a. O., Band 4, S. 760b.

<sup>133</sup> A. a. O., Band 2, S. 497a.

<sup>134</sup> A. a. O., Band 8 (Ad Claras Aquas 1898), S. 517b.

<sup>135</sup> A. a. O., Band 7, S. 189b.

<sup>136</sup> A. a. O., Band 4, S. 173a.

<sup>137</sup> A. a. O., Band 4, S. 762b.

<sup>138</sup> Siehe dazu die Fußnote 63.



Kommentar *De muliere forti*<sup>139</sup> von Albert stammen, dann stünde den wenig schmeichelhaften Ausführungen über die seelisch-moralischen Qualitäten der Frau des echten Albertwerks *De animalibus*<sup>140</sup> wenigstens ein positiveres Idealbild der Frau gegenüber, das bei Albert nur noch vom Bild der erlösten Frau in der Jungfrau und Gottesmutter Maria weit überstrahlt wird.

Wer mit Recht einwirft, die *Quaestiones super De animalibus* stellten eine Vorlesungsnachschrift dar und gerade in *De animalibus* betone Albert, nur Dolmetscher und Ausleger der Schriften des Aristoteles und seiner Anhänger, der Peripatetiker, zu sein, der muß berücksichtigen, daß Albert in zahlreichen Werken, bei denen er keine aristotelische Vorlage zu kommentieren hatte, den die Frau abqualifizierenden Geist des Aristoteles wie selbstverständlich übernommen hatte, ja daß er oft genug erkennen läßt, daß Aristoteles sein Lehrmeister ist.

Ein Vergleich mit seinem älteren Zeitgenossen Alexander von Hales, der etwas von den Werken des Aristoteles hielt, und mit seinem Zeitgenossen Bonaventura, der sich später von der Lehre des Aristoteles distanzierte<sup>141</sup>, zeigt, daß Albert mit seinen Ausführungen über die Frau nicht ganz aus dem Rahmen des anscheinend damals üblichen herausfiel; er führte konkreter aus, was auch bei Alexander von Hales und Bonaventura in wesentlichen Zügen vorlag. Gewisse von Aristoteles geprägte oder beeinflusste Formeln wie *vir* oder *mas occasionatus* und passive *Materie* kommen auch bei Alexander und Bonaventura vor und haben deren Denken über die Frau mitbeeinflusst. Vor allem jedoch muß man sich vor Augen halten, daß nach Genesis 2, 18 die Frau die Gehilfin des Mannes, aber nicht der Mann der Gehilfe der Frau ist, und daß nach Genesis 3, 16 der Mann die Herrschaft über die Frau hat, nicht aber die Frau die Herrschaft über den Mann. Damit war die Blickrichtung für Alexander von Hales, Albertus Magnus und Bonaventura von vorneherein so festgelegt, daß eine Gleichberechtigung der beiden Geschlechter im heutigen Sinn nicht in Frage kam, weder familienrechtlich noch berufsrechtlich noch im sozialen Ansehen<sup>142</sup> noch politisch. Die Zeit, über eine volle Gleichstellung der Geschlechter im Sinn einer gegenseitigen polaren Ergänzung<sup>143</sup> oder im Sinn einer Gleichheit bei Unterschieden<sup>144</sup> oder im Sinn

<sup>139</sup> Siehe dazu die Fußnoten 84 und 85.

<sup>140</sup> Siehe die Fußnote 62.

<sup>141</sup> F. VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. München-Paderborn-Wien 1977, SS. 224 ff.; 403 ff.

<sup>142</sup> Der Einfluß des Minnegesangs, der eine gewisse Hebung des sozialen Standes „der“ Frau mit sich brachte, dürfte an der Masse der Frauen, Bäuerinnen und Handwerksfrauen, vorbeigegangen sein.

<sup>143</sup> So PH. LERSCH, *Vom Wesen der Geschlechter*, München 1950<sup>3</sup>, SS. 124 – 127; und bei F. J. J. BUYTENDIJK, *Die Frau* (1953); vielleicht auch noch S. F. WITELSON, *Geschlechtsspezifische Unterschiede in der Neurologie der kognitiven Funktionen und ihre psychologischen, sozialen, edukativen und klinischen Implikationen*, in: E. SULLEROT, *Die Wirklichkeit der Frau*. München 1979, SS. 341 – 365.

<sup>144</sup> SIMONE DE BEAUVOIR, *Das andere Geschlecht, Sitte und Sexus der Frau*. rororo-Sachbuch 6621 – 6624, S. 680: Unterschiede in der Gleichheit. H. THOMAE, *Das Individuum und seine Welt. Eine Persönlichkeitstheorie*. Göttingen 1968, S. 37: „Die meisten Eigenschaften, die man als ‚Wesenszüge‘ von ‚Mann‘ und ‚Frau‘ herausstellte, sind . . . aus bestimmten Sozialstrukturen zu erklären, welche der Frau in der Gesellschaft eine meist untergeordnete Stellung anwiesen.“

einer gegenseitigen Andersartigkeit zu diskutieren und zu kämpfen, lag noch in den Sternen. Die geistige Atmosphäre der Gelehrten der damaligen Zeit machte es anscheinend nicht einmal möglich, das eigene Geschlecht soweit selbstkritisch zu betrachten, daß es neben der schwarz-weiß-gemalten Aufzählung von seelischen und moralischen Schwächen der Frau eine ebenso einseitige Aufzählung der Schwächen des Mannes gab, angefangen vom realitätsfernen Theoretiker über den Lüstling bis zum Egoisten.

## Laienseelsorger Die Lizentiaten in Ungarn<sup>1</sup>

Betrachtet man die Entwicklung der pastoralen Dienste nach dem II. Vatikanum, so fällt eine wachsende Vielfalt und zunehmende Differenzierung auf. In der Bundesrepublik Deutschland wurde die Situation der pastoralen Berufe aufgegriffen im Synodenbeschluß „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“. Für die Berufe „Gemeindereferent(in) und „Pastoralreferent(in)“<sup>\*</sup> wurden in den letzten Jahren von der Deutschen Bischofskonferenz Rahmenstatuten und Rahmenbildungsordnungen erlassen, auf deren Grundlage derzeit die einzelnen Bistümer diözesane Statuten und Bildungsordnungen erstellen.

Dieser Aufsatz will einen pastoralgeschichtlichen Beitrag leisten zur gegenwärtigen Diskussion um die pastoralen Dienste in der Gemeinde (vgl. z. B. H. Socha: Die Seelsorgeberufe des Pastoral- und Gemeindereferenten, in: TThZ 89 (1980), 1 – 34; ders.: Das Dienstrecht der Pastoralreferenten(innen) und Gemeindereferenten(innen) im Bistum Trier, in: TThZ 89 (1980), 85 – 99. 195 – 217).

Gab es im Neuen Testament und in der Alten Kirche noch eine Vielzahl pastoraler Dienste und Ämter, so verengte sich im Mittelalter und der Neuzeit die Entwicklung der pastoralen Berufe auf die traditionelle Ämtertrias Bischof-Priester-Diakon (vgl. DS 1765; 1776; LG 28). Dennoch gab es daneben immer wieder vereinzelt und regional begrenzt pastorale Dienstämter, die als Antwort auf die Herausforderung der jeweiligen sozialen und politischen Verhältnisse entstanden. Man denke an die Geschichte der „Niederer Weißen“, an das Katechistenamt in den Missionen oder an den Beruf der Seelsorgehelferin, der zu Beginn unseres Jahrhunderts in Deutschland entstand.

In unseren Breiten weniger im Bewußtsein ist das pastorale Dienstamt des Lizentiaten in Ungarn, das dieser Beitrag unter pastoraltheologischen Gesichtspunkten vorstellt.

### 1. Entstehungssituation und -hintergründe des Instituts der Lizentiaten

Lizentiaten waren hauptamtliche Laienseelsorger, die – ehemals meist Volksschullehrer oder Organisten – von den kirchlichen Oberhirten eine „licentia“ zur Ausübung von pfarrerähnlichen Funktionen in der Gemeindepastoral erhielten. Sie wirkten im 17. und 18. Jahrhundert –

<sup>\*</sup> Der Verfasser dieses Aufsatzes arbeitet an einer Dissertation im Fach Pastoraltheologie mit dem Titel „Pastoralreferent – ein pastoralgeschichtlicher und pastoraltheologischer Beitrag zu einem neuen Berufsbild“. Referent der Dissertation ist Dr. H. Feilzer, Dozent für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät Trier.

<sup>1</sup> Vgl. die Monographie von K. JUHÁSZ: Laien im Dienst der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn, Münster 1960; vgl. auch ders.: Die Lizentiaten als Hilfsorgane der Seelsorge in Ungarn während der Türkenherrschaft, in: Historisches Jahrbuch 42 (1922), 114 – 119; ders.: Lizentiaten, in: LThK, Bd. 6, Freiburg 1934, 620 f.

besonders während der Türkenherrschaft – im ganzen damaligen Ungarn, also in einem Gebiet, das sich heute auf sechs Staaten erstreckt, nämlich auf Ungarn, Österreich (Burgenland), die Tschechoslowakei (Slovensko), die Sowjetunion (Rusinsko), Rumänien (Siebenbürgen und Banat) und Jugoslawien (Batschka und Kroatien).

Um den Hintergrund der Entstehung des Instituts der Lizentiaten zu erhellen, ist es wichtig, kurz die Bedeutung der Türkenherrschaft für das soziale, kulturelle und religiöse Leben der Bevölkerung zu betrachten. „Die Macht des Halbmonds riß die Christen Ungarns plötzlich, ohne jeden Übergang, aus der abendländischen christlichen Kulturgemeinschaft . . .<sup>2</sup>“. Trotz sehr harter Steuerabgaben an die Türken entrichteten die Christen außerdem noch den kirchlichen Zehnt. Darüber hinaus leisteten sie den christlichen Herrschern, dem Siebenbürger Fürsten, den Habsburger Königen, den Grundherrn und dem Komitat die den früheren Zuständen entsprechenden Abgaben. Die Türken mißachteten sowohl die Besitzrechte der alten Bewohner als auch die der Kirchen. In dem von den Türken eroberten Gebiet herrschte allgemeine Rechtsunsicherheit<sup>3</sup>. Diese Umstände führten zu einer Auswanderungswelle. Durch den Sklavenhandel wurde die Entvölkerung von seiten der Türken noch beschleunigt. „Die Plätze der endgültig abgezogenen römischen Christen nahmen die griechisch-orthodoxen Gläubigen – Rumänen und Slawen – ein. Sie paßten sich leichter den ihnen bereits bekannten türkischen Verhältnissen an und übernahmen die verlassenen lateinischen Kirchen, die nicht zerstört waren<sup>4</sup>.“

Ebenso schwerwiegend wurde auch das religiöse Leben der Bevölkerung in den türkisch besetzten Gebieten beeinträchtigt. „Die Glocken mußten verstummen und waren bald völlig verschwunden. Die Gläubigen wurden mittels Trommelschlag zum Gottesdienst gerufen. . . . Klöster und Kirchen durften nicht erbaut werden. . . . Das Abhalten von Prozessionen, das öffentliche Herumtragen des Kreuzes, ja sogar dessen Anbringung in Privatwohnungen, das Singen kirchlicher Lieder, das laute Beten, kurz alle (öffentlichen) religiösen Äußerungen waren verboten<sup>5</sup>.“

Da fast alle Diözesanstädte im Herrschaftsgebiet der türkischen Besatzungsmacht lagen, konnten sich die meisten Bischöfe nicht in ihren Diözesen aufhalten. Als Vertreter in geistlichen Aufgaben ernannten sie deshalb ein Mitglied ihres Klerus zum bischöflichen Vikar. Auch die Domkapitel wurden aufgehoben, die Stifte und Klöster größtenteils vernichtet.

Zum größten Problem für die Seelsorge wurde der ständig wachsende Priestermangel. Der Stand der Seelsorgsgeistlichen ging praktisch spurlos zugrunde. Die Priesterseminare wurden aufgelöst; damit war der Diözesanklerus zum Aussterben verurteilt<sup>6</sup>.

In dieser schwierigen Situation bestand die Notwendigkeit besonderer Seelsorgsmaßnahmen. Die Gläubigen waren gezwungen, sich auf eigene Füße zu stellen und die Seelsorge von sich aus zu organisieren. „Dieser religiösen Selbstversorgung verdankt die Institution der Laienhelfer (Lizentiaten) ihre Entstehung<sup>7</sup>.“ Die Aufgaben des aussterbenden Diözesanklerus übernahmen Mönche, deren Ausbreitung weder Diözesan- noch Landesgrenzen beschränkten. Von Seelsorgszentralen aus wirkten viele von ihnen als „Wandermissionare“ zur Unterstützung der Seelsorger in den Gemeinden – in der Mehrzahl Lizentiaten.

---

<sup>2</sup> JUHÁSZ: Laien im Dienst der Seelsorge, 8,

<sup>3</sup> Vgl. ebd. 14.

<sup>4</sup> Ebd. 15.

<sup>5</sup> Ebd. 7 f.

<sup>6</sup> Vgl. ebd. 22.

<sup>7</sup> Ebd. 26.

Als wichtigstes Mittel der Seelsorge wird in den Synodalbeschlüssen die Predigt betrachtet. Wenn auch der Trienter Katechismus und der Katechismus des Kardinals Bellarmin in Ungarn in Gebrauch waren, diente als praktischer Leitfaden für Predigt und Katechese jedoch weiterhin der Katechismus des heiligen Petrus Canisius. Besonderes Gewicht in der damaligen Seelsorgesituation erhielten die Volksmission und die gottesdienstlichen Feiern. „Gegen Aberglauben und religiöse Mißbräuche empfahlen die Missionare den Gebrauch von Sakramentalien.“ Hier betätigten sich auch die Lizentiaten. Besondere Sorge galt der seelischen Betreuung der Kranken, Verlassenen und Gefangenen<sup>8</sup>.

1621 werden die Lizentiaten erstmals in den Schriften von Kardinal Pázmány (1570 – 1637) erwähnt<sup>9</sup>. Ohne Zweifel wirkten aber bereits Ende des 16. Jahrhunderts in verschiedenen Gemeinden Lizentiaten. Ihre Rechte und Pflichten wurden allerdings erst auf der Provinzialsynode von Presburg am 2. April 1628 definiert. In den Gemeinden ohne Priester wurden die Schullehrer aufgefördert, sonn- und feiertags die betreffenden Evangelienperikopen und die entsprechenden Abschnitte aus der Postille<sup>10</sup> vorzulesen. Daraus entwickelte sich allmählich die Gepflogenheit, besonders geeigneten Leuten die oberhirtliche Befugnis (*licentia*) zu verleihen, auch andere, im einzelnen bestimmte Aufgaben der Seelsorge zu verrichten<sup>11</sup>. Diese bevollmächtigten „Seelsorgehelfer“ nannte man kurz Lizentiaten. Der Name „*licentiatus*“ steht im Zusammenhang mit der akademischen „*licentia docendi*“, die jene erhielten, die an einer Universität erfolgreich ihre Prüfungen ablegten. Diese „Seelsorgehelfer“ werden auch noch mit anderen Namen bezeichnet: *clerici* (= Gelehrte), *deák* (= Diakon), *scholasticus* (= Studierter), *Concionator* bzw. *Praedicator* (= Prediger), *Catechistae* (= Katechisten), Meister und von den Türken „Halbpriester“. Diese Lizentiaten wirkten mehr als anderthalb Jahrhunderte hindurch – bis etwa 1750 – innerhalb ihres festumrissenen Aufgabenbereiches<sup>12</sup>.

Die meisten dieser Lizentiaten waren verheiratet. Aber es scheint auch Bestrebungen gegeben zu haben, für die Lizentiaten die Ehelosigkeit zu fordern. Allerdings war der Ehestand in der damaligen Situation für den Dienst der Lizentiaten eher von Vorteil. „Er schützte ihn vor mancherlei Gefahren und entzog ihn der Aufmerksamkeit seiner andersgläubigen Umgebung und dem Argwohn der türkischen Behörden“<sup>13</sup>.

Nicht wenige Lizentiaten kamen aus den Reihen ehemaliger Protestanten. Sogar protestantische Prediger wurden katholische Lizentiaten. Trotz mancher Schwierigkeiten mit einigen dieser Konvertiten-Lizentiaten gewann durch diese Gruppe die Glaubensüberzeugung des Volkes an innerer Kraft. Oft wandten sich ganze Ortschaften, dem Beispiel ihrer Prediger folgend, geschlossen der katholischen Kirche wieder zu<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 60.

<sup>9</sup> „Multi veri . . . saeculares iuvenes habent, qui diebus festis ex libro praelegunt aliquid, baptizant, funus deducunt.“ (P. Pázmány: *Epistolae collectae*, hrsg. v. F. Hanuy, Bd. 1, Budapest 1910, 250 – 256, hier 255). Diese weltlichen „Jünglinge“ können – wie auch der Herausgeber bemerkt – nur Lizentiaten gewesen sein.

<sup>10</sup> Ein Jahrgang von Predigten oder erbaulichen Lesungen über die Sonn- und Festtagsperikopen (vgl. LThK, Bd. 8, Freiburg 1963, 643 f.).

<sup>11</sup> Vgl. JUHÁSZ: Die Lizentiaten als Hilfsorgane der Seelsorge, 115.

<sup>12</sup> „Licentiati dicuntur, viri laici, nullis S. Ordinibus initiati, coelibes, vitae probae, sufficientis doctrinae; quibus ab Ordinatione seu Episcopo, in locis, ubi Parochus ali, haberi, aut statui non potest, potestas datur, populum principiis fidei imbuendi, baptizandi, sepeliendi, matrimoniis assistendi.“ (C. PÉTERFFY: *Sacra Concilia ecclesiae romano-catholicae in regno Hungariae celebrata*, Bd. 2, Posen 1742, 288–232 hier 231 Anm. 1).

<sup>13</sup> Vgl. JUHÁSZ: Laien im Dienst der Seelsorge, 78 f.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 79 – 83.



## 2. Theologische und strukturelle Ortsbestimmung

Ähnlich wie bei den Katechisten fällt auch die theologische und kirchenstrukturelle Einordnung der Lizentiaten nicht leicht. Mit Sicherheit feststellen läßt sich jedenfalls, daß es sich beim Dienst der Lizentiaten nicht einfachhin um Ausübung des Laienapostolats handelt, zu dem jeder Christ berufen ist. Denn das Dienstamt des Lizentiaten basierte auf einer besonderen oberhirtlichen Vollmacht (*licentia*)<sup>15</sup>. Dadurch erhielten die Lizentiaten Anteil am kirchlichen Amt, ohne damit gleichzeitig zu Klerikern zu werden.

Diese Problematik spitzt sich noch zu, wenn man das Problem der „Installation“ der Lizentiaten ins Auge faßt. Dem Buchstaben nach sind laut Aussage einiger Quellen die Lizentiaten in verschiedenen Gegenden einer Investitur<sup>16</sup> teilhaftig geworden.

Die Synodenbeschlüsse dieser Epoche erwähnen die „Installation“ der Lizentiaten nicht; sie heben hervor, daß die Lizentiaten die Lizenz nicht lebenslänglich, sondern nur für eine gewisse Zeitdauer erhalten können<sup>17</sup>. Zu den Rechten des Dechanten gehört an manchen Orten die Ernennung und Versetzung der Lizentiaten. Grundsätzlich also scheint man zwischen der Erteilung der Lizenz und der Investitur in das Lizentiatenamt unterschieden zu haben.

Diese Synodalbeschlüsse erfuhren in einzelnen Gegenden Modifikationen. So entwickelte sich beispielsweise jenseits der Donau die Rechtsgewohnheit, wonach die Lizentiaten „installiert“ wurden. In der Diözese Gran jedenfalls wurden die Lizentiaten der Investitur teilhaftig. Wenn man näher hinschaut, stellt man fest, daß recht unterschiedliche Formulierungen bei der Anstellung der Lizentiaten gebraucht wurden: *factur est licentiatu*s, *nominatus est licentiatu*s, *accepit licentiam*, *accepit licentiatu*ram, *constitutus est licentiatu*s, *collatam accepit licentiam*, *accepit collatam licentiatu*ram, *collationem accepit pro licentiatu*ra. Es läßt sich außerdem noch aufzeigen, daß einige von den „installierten“ Lizentiaten ihre Lizenz erneuern und sich ein zweites Mal „installieren“ ließen. Dadurch wird recht deutlich, „daß (im allgemeinen) unter Installation nicht die heutige kanonische Investitur zu verstehen ist, durch welche der Investierte auf Lebenszeit angestellt wird“. Ob man jenseits der Donau unter „Investitur“ der Lizentiaten eine kirchliche Amtseinführung im kanonischen Sinn verstanden hat, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Es gab neben den Lizentiaten auch weiterhin Lehrer ohne Lizenz, die die täglichen Gebete verrichteten, die sonntägliche Belehrung gaben, das Läuten besorgten und die Toten bestatteten. Die Trauungen, Taufen und Aussegnungen nahmen dann der benachbarte Priester oder Lizentiat vor (vgl. L. Erdélyi: *A pannonthalmi Szent-Benedek-Rend története* (= Geschichte des Benediktinerordens von Martinsberg), Bd. 4 (mit Urkundenbuch), Budapest 1906, 864 – 869, Urkundennummer 254).

<sup>16</sup> Investitur bedeutet die Besitzeinweisung in ein niederes Benefizium. Wortgebrauch und Rechtsfolgen der Investitur sind nicht einheitlich. Entweder ist Investitur näherhin die Amtseinsetzung durch den Bischof oder Generalvikar an deren Amtssitz unter Zeremonien. Oder Investitur ist die Einweisung in Amt und Pfründe und Vorstellung des Amtsinhabers bei seiner Gemeinde durch einen vom Bischof Beauftragten, meist durch den Dekan (vgl. LThK, Bd. 5, Freiburg <sup>2</sup>1960, 741 f.). Im letzteren Verständnis decken sich die Begriffe „Investitur“ und „Installation“ (vgl. LThK, Bd. 5, Freiburg <sup>2</sup>1960, 711 f.).

<sup>17</sup> Vgl. den betreffenden Beschluß der Synode von Presburg vom 2. 4. 1628 (PETERFFY: *Sacra Concilia*, Bd. 2, 228 – 232) und der Synode von Tyrnau vom 4. 10. 1629 (PETERFFY: *Sacra Concilia*, Bd. 2, 232 – 296); den Punkt 4 des 4. Artikels der Konstitution von Schomlau vom 29. 5. 1674 („*Suas formatas singulis annis per Dominum vicarium renovari curent.*“; zitiert nach K. VESZELY: *Erdélyi egyháztörténelmi adatok* [Siebenbürgische kirchengeschichtliche Daten], Kolozsvárt, 1860, 63) und den Punkt 8 der „*Instructio Licentiatorum*“ vom 27. 3. 1729 (L. ERDÉLYI: *A pannonthalmi Szent-Benedek-Rend története*, Bd. 11, Budapest 1911, 806 – 808, Urkundennummer 59).

<sup>18</sup> Vgl. JUHÁSZ: *Laien im Dienst der Seelsorge*, 109 f.

„Diese Rechtsunsicherheit bei der „Installation“ der Lizentiaten verdeutlicht die Schwierigkeit der theologischen und kirchenrechtlichen Einordnung der Lizentiaten. Ähnlich wie die Katechisten nehmen sie eine Zwischenstellung ein zwischen Laienapostolat und hierarchischem Apostolat; sie hatten ein oberhirtlich übertragenes Dienstamt inne, das sie über längere Zeit – oft ein Leben lang – hauptberuflich ausübten. Mit der Übertragung der Lizenz erhielten die Lizentiaten die Erlaubnis und den Auftrag, ein Bündel von pastoralen Funktionen auszuüben. Einzelne Aufgaben aus diesem Bündel kann wohl jeder Christ auf Grund von Taufe und Firmung übernehmen, die Ausübung der Gesamtheit aller Dienste aber setzt die kirchliche Beauftragung (*licentia*) voraus und führt zur Errichtung eines kirchlichen Dienstamtes (*munus* bzw. *ministerium*)<sup>19a</sup>.

### 3. Einsatzbereich und Aufgaben der Lizentiaten

Aus den vorliegenden Quellen ergibt sich, „daß für das ganze Gebiet des damaligen Ungarn die Tätigkeit von Lizentiaten als nachgewiesen betrachtet werden kann“<sup>19a</sup>.

Die meisten Lizentiaten – im Verhältnis zur Priesterzahl – haben wohl in der Erzdiözese Gran gewirkt. Im allgemeinen taten die Lizentiaten an Stelle eines Priesters Dienst; sie „ersetzten“ sozusagen einen Priester. Teils wirkten die Lizentiaten allerdings auch in Ortschaften, die einst eine selbständige Pfarrei gewesen waren, dann aber zu einer Filiale wurden. Vor allem in der Zeit des nachlassenden Priestermangels war der Einsatzbereich der Lizentiaten oft eine Filialgemeinde. Diese Filialen wurden in regelmäßigen Abständen von dem benachbarten Priester besucht. „In der Regel waren die Lizentiaten die nichtgeweihten Seelsorger und Lehrer in einer Person, d. h. sie ersetzten den Pfarrer und den Kantor-Lehrer, manchmal sogar an mehreren Stellen zugleich“<sup>20</sup>.

Wie aus den Synodenbeschlüssen dieser Zeit hervorgeht, war das Aufgabenfeld der Lizentiaten sehr vielseitig. Die Synode von Tyrnau 1629 gestattete den Lizentiaten das Vorlesen aus der Postille, das Predigen und das Taufen; doch durften sie die Taufe nicht so wie die Priester spenden – sie mußten die Salbungen mit Öl weglassen<sup>21</sup>.

Die Diözesansynode von Erlau 1635 übernahm diese Beschlüsse<sup>22</sup>.

Noch detaillierter beschreibt die Synode von Fünfkirchen 1714 die Funktionen der Lizentiaten. Sie wurden angewiesen, Taufen zu spenden, Trauungen zu assistieren und Beerdigungen vorzunehmen. An Sonn- und Feiertagen sollten sie predigen und die vorgeschriebenen Gebete vorbeten, in der Fasten- und Adventszeit kurze Exhorten und Andachten halten. Außerdem oblag ihnen der Religionsunterricht und die Christenlehre sowie die Durchführung der ortsüblichen Prozessionen. Bei Schwerkranken sollten sie durch Gebete Glaube, Hoffnung, Liebe und vollkommene Reue erwecken, die Ergebung in den Willen Gottes erwirken und mit ihnen das Leiden Christi betrachten. Die Lizentiaten wurden auch zum Besuch der Gläubigen angehalten, die sie belehren und – wenn nötig – zur österlichen Beichte bewegen sollten. Zu den Aufgaben der Lizentiaten gehörte ferner die Reinhaltung der Kirche oder des Bethauses, wo sie jeden Sonntag mit

<sup>19</sup> Ebd. 122.

<sup>19a</sup> Vgl. K. Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des CIC, Bd. 1, München <sup>11</sup>1964, 272 – 278.

<sup>20</sup> Ebd. 124.

<sup>21</sup> „Ob delectum Sacerdotum, aliquibus locis, praesertim Turciae tyrannidi subjectis, Licentiatum & Conversi collocantur, qui Catholicam Postillam populo praelegant, vel fermonem habeant; necessitate postulante, excerpere possint ea, ad quae facultatem concessam habent.“ (PÉTERFFY: *Sacra Concilia*, Bd. 2, 232 – 296 hier 255).

<sup>22</sup> Vgl. PÉTERFFY: *Sacra Concilia*, Bd. 2, 334 – 346 hier 339 f.

ihren Anbefohlenen eine Meßandacht verrichten sollten, wenn sie selbst keine Eucharistiefeier haben konnten oder die nächste Kirche zu weit entfernt lag<sup>23</sup>.

1729

Die „*Instructio Licentiatorum*“<sup>24</sup> des Abtes Willibald Grasso von Tihany 1829 gibt genaue Anweisungen für die Ausübung der Amtspflichten und Vertiefung der Seelsorgearbeit der Lizentiaten. Sie haben jeden Sonntag nach der Andacht die Jugend über die Glaubensgeheimnisse zu belehren, Zu diesem Zweck erhält jeder Lizentiat einen Katechismus, den er in einzelnen Teilen der Jugend beizubringen, der Kirchengemeinde vorzulesen und durch Kinder vorlesen zu lassen hat. Zur festgesetzten Zeit sollen die Lizentiaten durch Glockenzeichen oder anderswie das Volk zusammenrufen, damit es die kirchlich approbierten Predigten anhört und aus zugelassenen Gebetbüchern betet. Sie sollen sich bemühen, die Ehebrecher zu bessern und, wenn diese ihnen kein Gehör schenken wollen, darüber dem nächsten Geistlichen Meldung zu machen; sie sollen sich darum mühen, Feindseligkeiten beizulegen, die Feiertage und die Fastenzeiten ordentlich verlautbaren und die Einhaltung derselben sorgsam beaufsichtigen.

„Aus den gleichzeitigen Aufzeichnungen, besonders aus den sog. Taxbriefen geht hervor, daß an vielen Orten auch das Läuten, das Wachen bei dem Toten im Trauerhaus (*cantus nocturnus*), die Segnung der Braut nach der Trauung (*benedictio novae nuptae*), die Aussegnung der Wöchnerin (*benedictio mulieris post partum*) und die Leichenpredigt zu den Obliegenheiten der Lizentiaten gehörten<sup>25</sup>.“

In bezug auf die Predigt gab es in den Diözesen und Erzdekanatskreisen unterschiedliche Regelungen. Zum Teil wurde den Lizentiaten das Predigen ausdrücklich gestattet, während manche Vorschriften nur das Vorlesen von Predigten zuließen<sup>26</sup>.

Zusammenfassend wird deutlich, daß die Lizentiaten in allen pastoralen Bereichen Dienst taten, ausgenommen Bußsakrament, Krankensalbung und Eucharistievorsitz. Sie spendeten Taufen, assistierten bei Trauungen, segneten die Braut, nahmen die Aussegnung der Wöchnerinnen vor, erteilten den Religionsunterricht an Kinder und Erwachsene (Katechese und Christenlehre), leiteten den Gemeindegottesdienst, belehrten sonntags die Gemeinde (Vorlesen des Evangeliums, der Epistel und der Postille; Predigt), gestalteten die Andachten (besonders zur Fasten- und Adventszeit), führten die Prozessionen an, leiteten Beerdigungen mit Grabreden und kümmerten sich um Kranke und Sterbende. Außerdem gehörte die seelsorgliche Leitung und Überwachung der Gemeinde zur Aufgabe der Lizentiaten (Zurechtweisung und Besserung der öffentlichen Sünder, Aufforderung zum Empfang der Sakramente während der österlichen Zeit, Instand- und Reinhaltung des Gotteshauses). Die vier ersten Funktionen stellten dabei den Hauptaufgabenbereich der Lizentiaten dar, die von Schulmeistern ohne Lizenz niemals vorgenommen werden durften.

Bei vielen „Amtshandlungen“ trugen die Lizentiaten ein Amtskleid. Wie aus einem unter den Dekreten der Tynauer Provinzialsynode vom 23. April 1633 aufbewahrten Lizenzbrief hervorgeht, war das Amtskleid der Lizentiaten ein weiter schwarzer Talar und ein Chorhemd<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., Bd. 2, 412 – 423 hier 417 – 419.

<sup>24</sup> In: L. ERDELYI: *A pannonhalmi Szent-Benedek-Rend története* (Geschichte des Benediktinerordens von Martinsberg), Bd. 11 (mit Urkundenbuch), Budapest 1911, 806 – 808, Urkundennummer 59.

<sup>25</sup> JUHASZ: *Laien im Dienst der Seelsorge*, 90 f.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 93.

<sup>27</sup> „*Ordinantur togam nigram, largam, clericalem habeant; ea et superpelliceo induantur quando administrant Sacramenta.*“ (PÉTERFFY: *Sacra Concilia*, Bd. 2, 322 – 333 hier 332 Anm. h).

#### 4. Bildung, persönliche Lebensführung, Anstellung und Besoldung der Lizentiaten

Über den Bildungsstand der Lizentiaten ist relativ wenig bekannt. Weil fast alle Lizentiaten ehemalige „Schulmeister“ waren, kann man annehmen, daß ihr Bildungsgrad für damalige Verhältnisse sich mindestens auf einem mittleren, wenn nicht sogar hohen Niveau bewegte. Dennoch gibt es eine Reihe von Klagen über Wissen und Ausbildung der Lizentiaten. Als die Jesuiten 1631 nach Fünfkirchen kamen, fanden sie unter den Lizentiaten solche, „die unwissender waren als die ihrer Leitung anvertrauten Gläubigen“. In einem Visitationsprotokoll wird vermerkt, die meisten Lizentiaten hätten nur den Grammatik-Jahrgang bestanden und weiter nichts gelernt. Die Bildungsstufe einiger Lizentiaten kennzeichnet das Protokoll als „des Lesens kundig“<sup>28</sup>. Auch Kardinal Pázmány klagt öfter über das mangelhafte Wissen vieler Lizentiaten. Am 10. Mai 1632 meldete er Papst Urban VIII., die meisten Lizentiaten hätten eine unzureichende Ausbildung<sup>29</sup>.

Wenn auch diese und einige andere Äußerungen den Lizentiaten das erforderliche Wissen absprechen, so heben andere Aufzeichnungen der Kirchenvisitationen sowohl die Bildung als auch die pastorale Befähigung der Lizentiaten lobend hervor. Auch der Umstand, daß viele Lizentiaten das Vertrauen ihrer Oberhirten besaßen und über Jahrzehnte angestellt waren, wirft ein günstiges Licht auf die ausreichende Ausbildung der meisten Lizentiaten. Manche Lizentiaten wurden sogar zu Priestern geweiht und zu Pfarrern bestellt ohne zusätzliche Ausbildung<sup>30</sup>.

An die persönliche Lebensführung der Lizentiaten wurden hohe Anforderungen gestellt. Sie sollten bestrebt sein, in ihrem Verhalten dem Volk ein Vorbild zu geben. Sie haben sich der Trunkenheit zu enthalten. Zwistigkeiten, Fluchen, Feindseligkeiten und Streitereien sind zu vermeiden. Jeder Lizentiat soll einen benachbarten Geistlichen zum Beichtvater auswählen und ihm – wenn möglich – zweimal, wenigstens aber einmal monatlich zu beichten und hierüber ein Zeugnis verlangen. An diesen Geistlichen haben sie sich zu wenden, wenn sie in Seelsorgsangelegenheiten einen Rat brauchen. Sie sind wie die Pfarrer verpflichtet, in üblicher Form zur Osterzeit von allem, was ihnen anvertraut wurde, Rechenschaft abzulegen und sich alljährlich zur Osterzeit vor dem nächstwohnenden Geistlichen bezüglich ihrer Fachkenntnisse einer Prüfung zu unterziehen und das Zeugnis über ihre Lebensweise einzuholen, damit sie in ihrem Amt auch für das nächste Jahr bestätigt werden können<sup>31</sup>.

Obwohl die Lizentiaten ihre kirchliche Sendung in der Regel vom kirchlichen Oberhirten erhielten, waren ihre Dienstvorgesetzten im allgemeinen die Dechanten, manchmal auch benachbarte Geistliche. Jedes Jahr oder wann der Dekan es für notwendig erachtete, mußten sich die Lizentiaten einer Prüfung ihrer Kenntnisse durch ihre Vorgesetzten unterziehen. Die Diözesansynode von Erlau 1635 stellte die Lizentiaten unter die Oberaufsicht des Erzdechanten. Nach feierlicher Ablegung des Tridentinischen Glaubensbekenntnisses sollten sie in dem ihnen zugewiesenen Bezirk ihren Pflichten nachgehen. Zur Sakramentenspendung mußten sie den nächstwohnenden Priester herbeirufen<sup>32</sup>.

Als Vertreter des Pfarrers bezogen die Lizentiaten die mit den Amtsverrichtungen verbundenen Pfarrpfünden und Stolgebühren. Die Synode von Fünfkirchen 1714 bestimmte: Was die Gläubigen

<sup>28</sup> Vgl. JUHÁSZ: Laien im Dienst der Seelsorge, 130 f.

<sup>29</sup> „Licentiatii sunt saeculares viri et plerumque tenuiter docti, qui ex libro conciones praelegunt populo, baptizandi et copulandi licentiam a Vicario Generali habent.“ (PÁZMÁNY: Epistolae collectae, Bd. 2, Budapest 1911, 300 f. hier 301).

<sup>30</sup> Vgl. JUHÁSZ: Laien im Dienst der Seelsorge, 134 f.

<sup>31</sup> Vgl. ERDÉLYI: A pannonhalmi Szent-Benedek-Rend története, Bd. 11, 806–808 hier 807 f.

<sup>32</sup> Vgl. PETERFFY: Sacra Concilia, Bd. 2, 334–346 hier 339.



normalerweise an Bodenerzeugnissen und Bargeld an die Priester abzugeben hatten, fiel wie die Pfarramtsgebühren den Lizentiaten zu. Allerdings wurden sie auch verpflichtet, die zur Spendung der Sakramente in der Gemeinde weilenden Priester zu verpflegen. „Die meisten Kirchenvisitationsprotokolle machen bei der Aufzählung der Pfarrereinkünfte und Pfarramtsgebühren keinen Unterschied, ob sie einem Priester oder einem Lizentiaten zufallen“<sup>33</sup>. Auf der Waizener Diözesansynode 1675 wurde festgelegt: Jedes Ehepaar hatte jährlich 50 Denare und einen Metzen Weizen zu geben; für Trauungen waren 5 Groschen, für Aussegnungen ein Laib Brot und ein Huhn, für ein einfaches Begräbnis ebenfalls 5 Groschen, für die Grabrede ein Taler zu entrichten<sup>34</sup>. Ausschlaggebend für die Berechnung des Einkommens der Lizentiaten war die Zahl der Gläubigen. Es bestand in der Nutznießung der Pfarrpfünden (*proventus parochiae*), in der eventuellen Besoldung (*solutio Parochi vel Licentiat*) und in den Pfarramtsgebühren (*Stola*)<sup>35</sup>. Da jedoch die Gläubigenzahl der „Lizentiaten“ meist relativ gering war, waren auch die Einkünfte der Lizentiaten im allgemeinen kleiner als die der Priester<sup>36</sup>. In Siebenbürgen nahmen die Lizentiaten an den gleichen Vergünstigungen durch die Landesfürsten teil wie die Priester (*privilegium immunitatis*). Die Witwen amtierender und stellenloser Lizentiaten verblieben ihr ganzes Leben lang bzw. bis zur Vermählung mit einem Nicht-Lizentiaten, ebenso die Frauen der krankheits- oder altershalber nicht mehr im Dienst stehenden Lizentiaten bis zu deren Austritt aus dem Lizentiatenverband im Genuß des Benefiziums<sup>37</sup>.

## 5. Die Bedeutung der Lizentiaten

„Wenn die Behauptung Kardinal Pázmáys, im ganzen Land gebe es zweimal soviel Lizentiaten wie geweihte Priester, selbst für seine Zeit übertrieben scheint, so ist doch unbestreitbar, daß ihre Zahl bedeutend war“<sup>38</sup>. Für einzelne Diözesen liegen uns genauere Zahlenangaben vor: in der Mitte des 17. Jahrhunderts gab es in der Erzdiözese Gran 68 bzw. 73 Lizentiaten; in der Diözese Erlau sind 1699 10 Lizentiaten nachweisbar; 1635 gab es in der Diözese Fünfkirchen 7 Priester und 30 Lizentiaten; im Komitat Eisenburg wirkten zwischen 1695 und 1725 19 Lizentiaten. An der Synode in Tyrnau 1629 nahmen 29 Lizentiaten teil<sup>39</sup>.

Verschiedentliche Klagen über die Lizentiaten weisen auf Nachteile und Mißstände dieses Dienstamtes hin. Einigen wird Amtsanmaßung vorgeworfen, weil sie den Titel „*parochus*“ für sich in Anspruch nahmen. Auch theologische Unkenntnis und ungebührlicher Lebensstil wird einer Reihe von Lizentiaten zum Vorwurf gemacht. Manche Aussagen über die Lizentiaten klingen

<sup>33</sup> JUHÁSZ: Laien im Dienst der Seelsorge, 111.

<sup>34</sup> Vgl. *Informatio de statu episcopatus Vaciensis per ipsummet episcopum Georgium Pongráz Congregationi Concilii exhibenda et repraesentanda*, in: K. MEZŐSI: A váci egyházmegye a török hódoltság idején (Die Diözese Waizen während der Türkenherrschaft), Kiskunfélegyháza 1939, 31 – 55 hier 48.

<sup>35</sup> „Ob rationes praemissas numero I. ipsi quoque Licentiat a Baptismo, introductione, sepultura, funebri concione, stolam eodem modo habeant, ordinatam prout superius pro Parochis est declaratum.“ (PÉTERFFY: *Sacra Concilia*, Bd. 2, 412 – 423 hier 422).

<sup>36</sup> Vgl. PÉTERFFY: *Sacra Concilia*, Bd. 2, 421.

<sup>37</sup> „Domini Licentiat, senio, caecitate, aut aliquo alio simili naturali defectu affecti, immunitati gaudebunt perpetua; qui ob defectum vocationis vacant a functionibus, tribus annis immunes sint a saecularibus oneribus; qui autem sponte ab Ecclesiae servitio se substahunt, ipso facto saeculari iurisdictione subiaceant. Viduae primae et secundae sortis Licentiatorum vita durante, aut usque ad transitum ad secunda vota, immunitantur.“ (Z. Tivadar: A. Licentiatosok Erdélyben, in: *Religio* 1859, 147 – 149, 153 – 156 hier 155).

<sup>38</sup> JUHÁSZ: Laien im Dienst der Seelsorge, 126.

<sup>39</sup> Vgl. PÉTERFFY: *Sacra Concilia*, Bd. 2, 318.



insgesamt sehr negativ. „Wir müssen die Lizentiaten ertragen, sonst würden sich die Nichtkatholiken einnisten“, so der Eisenburger Erzdechant Franz Scacchi<sup>40</sup>.

Diesen negativen Äußerungen über eine Reihe von Lizentiaten stehen viele positive Aussagen gegenüber, die die große Bedeutung dieser Institution für die Pastoral der damaligen Zeit unterstreichen. Ihre Lebensfähigkeit beweist allein der mehr als anderthalb Jahrhunderte währende, unveränderte Bestand. Auf einigen Synoden erhielten die Lizentiaten sogar Ehrentitel: „Honorandi Licentiatii Plenabii“<sup>41</sup>. Dazu bedeutete der Dienst der Lizentiaten oft nicht wenige Belastungen und Einschränkungen. Sie mußten zum Teil ihre Privaträume für das gottesdienstliche Leben zur Verfügung stellen. Außerdem mußten viele von ihnen von seiten der Türken wie auch durch die Protestanten Anfeindungen hinnehmen. Viele Lizentiaten genossen über Jahre hin das Vertrauen ihrer Oberhirten und der kirchlichen Behörden. Die im Temesgebiet wirkenden Missionare finden nichts Tadelhaftes über die Lizentiaten der Propagandakongregation zu berichten. Im Gegenteil, sie erbitten in einem Brief am 27. Januar 1649 vom Heiligen Stuhl Bevollmächtigung für die Lizentiaten zur Trauassistentz<sup>42</sup>.

Besonders in der Landseelsorge waren die Lizentiaten hervorragende Mitarbeiter der „Wandermissionare“. Sie besetzten die vakanten Seelsorgestellen im Namen der Missionare und wahrten den katholischen Glauben gerade auf dem Land.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß die Lizentiaten einen unersetzlichen Dienst in der Pastoral Ungarns während der Türkenherrschaft leisteten. Sie stellen ein wesentliches Glied in der Tradierung der Frohbotschaft für diese Gegend dar. Besonderes Verdienst kommt ihnen deshalb zu, weil sie in einer politisch und religiös schwierigen Situation die Pfarrechte der Katholischen Kirche wahrten. Außerdem trugen sie durch ihre Tätigkeit zur Verbreitung der kirchlichen Gesänge in der Volkssprache bei. Auch nach der Vertreibung der Türken bestand das Institut der Lizentiaten noch weiter. Mitte des 19. Jahrhunderts wurde sogar der Vorschlag gemacht, in Filialen, die von der Hauptkirche weit entfernt liegen, wieder Lizentiaten anzustellen. Diese Aufgaben übernahmen dann aber Organisten oder Dorfschullehrer ohne eigene Lizenz. Im Ersten Weltkrieg traten an deren Stelle vielerorts Lehrerinnen, die die „Missio canonica“ erhielten. Diese bis heute wirkenden „Lizentiaten“ verrichten – ausgenommen die Spendung der Taufe und die Eheassistentz – alle Dienste, die die Lizentiaten der Türkenzeit ausübten<sup>43</sup>.

Georg Köhl, Trier

<sup>40</sup> „Der Eisenburger Propst schilt den Lizentiaten Janso, weil er, obwohl nur zur Vorlesung von Predigten berufen, wie die Priester Predigten sich zu halten erdreistet . . .“ (zitiert nach JUHASZ: Laien im Dienst der Seelsorge, 128).

<sup>41</sup> „Tales (Licentiatii) tolerantur, quia alias intruderent se ad parochias catholicas ministri acatholici.“ (zitiert nach ebd., 131) „Removere catechista seu licentiatos aliud non est, quam aperire viam praedicantibus calvinistis, ut innocentem populum catholicum seducant.“ (Pázmány: Epistolae collectae, Bd. 1, 739 f.).

<sup>42</sup> „P. C. Scritti à V. S. Illustrissima pregandola, che ci offenesse facoltà, di poter costituire per le ville licenziati, ò maestri secolari, liquali oltre battezzare, potessero anco congiunger in matrimonio; . . .“ (M. VANINO: Fontes et studia historiae Societatis Jesu in finibus Croatorum, Bd. 2, Sarajewo 1933, 32 f. hier 32).

<sup>43</sup> Vgl. JUHASZ: Laien im Dienst der Seelsorge, 154 f.

ÖKUMENISCHES VERZEICHNIS der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien. 2. Auflage, im Auftrag der Ökumenischen Revisionskommission neu bearbeitet von Joachim Lange. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/Katholische Bibelanstalt. 1981. 103 S. Dünndruck. Balacron. 8, – DM.

Mit Genugtuung können der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Joseph Kardinal Höffner, und der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof Eduard Lohse, im Geleitwort zur 2. Auflage des „Ökumenischen Verzeichnisses der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien“ feststellen: „Inzwischen haben die ökumenischen Namensformen nach den Loccumer Richtlinien sich weithin im deutschen Sprachgebiet durchgesetzt. Sie fanden Eingang in den ‚Duden‘, in viele Bibelausgaben, Schulbücher, gottesdienstliche Bücher und Bibelkommentare, vor allem aber in die revidierte Lutherübersetzung und in die endgültige Fassung der Einheitsübersetzung.“

Die im Auftrag der Ökumenischen Revisionskommission von J. Lange neu bearbeitete und mustergültig redigierte 2. Auflage des Verzeichnisses, 1981 in handlichem Taschenformat erschienen, weicht nicht unerheblich von der 1. Auflage 1971 ab, die seinerzeit von Pastor K. D. Fricke und Pater B. Schwank OSB nach den Weisungen der Ökumenischen Übersetzerkommission bearbeitet worden war. Im einzelnen sei angeführt: Die „Richtlinien“ selbst werden in einer leicht revidierten Fassung geboten; die damalige „Gebrauchsanleitung für das Verzeichnis“ wurde unter der Überschrift „Inhalt, Zweck und Aufbau des Namensverzeichnisses“ den neuen Gegebenheiten angepaßt unter Verzicht auf die Anführung von Bibleeditionen, Konkordanzen und Wörterbüchern; das alphabetische Verzeichnis der biblischen Namen hat man vervollständigt sowie um Betonungsregeln und -zeichen für die deutsche Lesung der Namensformen bereichert; neu aufgenommen wurde die Sonderregelung für die gemeinsame Aussprache von 9 Namen, die Eingang gefunden haben in die endgültige Fassung der Einheitsübersetzung 1978 und in die revidierte Fassung der Lutherübersetzung; aus Kostengründen entfällt die Anführung der Namen in Hebräisch bzw. Griechisch.

Auch die 2. Auflage des „Ökumenischen Verzeichnisses“ bestätigt, was Bischof H. Dietzfelbinger und Kardinal Döpfner der 1. Auflage vorangestellt hatten: „Äußerlich betrachtet sind es kleine, ja fast kleinliche Dinge, die hier in jahrelanger Arbeit zusammengestellt wurden. Doch gerade sie sind die Voraussetzung für die beglückende Entdeckung, daß es im Text der Heiligen Schrift keine konfessionellen Schranken gibt.“

R. Bohlen, Trier

MILLARD, Alan R.: Bibel und Archäologie. Kann die Archäologie die geschichtliche Wahrheit der Bibel beweisen? Theologie und Dienst, Heft 23. Gießen: Brunnen Verlag. 1980. 54 S. Kart.

Die hier anzuzeigende Kleinschrift stammt aus der Feder des Leiters der Abteilung für Hebräisch und altsemitische Sprachen an der Universität Liverpool. Eigene Grabungserfahrung, die er u. a. als Epigraphiker bei der britischen Expedition auf dem Tell Nebi Mend in Syrien gewann, kommt dem Autor bei dem Vorhaben zustatten, einige ausgewählte archäologische Funde vorzustellen und zugleich aufzuzeigen, „in welcher Verbindung sie zu den biblischen Berichten stehen und welches die Möglichkeiten und Grenzen ihrer Beweiskraft sind“ (S. 54).

Neben einer knappen Skizzierung archäologischer Arbeitsweisen und der Entwicklung der Schreibkunst kommen (meist bekannte) Sachverhalte aus verschiedenen Themenkreisen zur

Sprache, wie z. B. Patriarchen, Ägypten und das alte Israel, Epochen und Gestalten der Geschichte Israels. Der Abschnitt „Die Archäologie und Probleme der richtigen Beurteilung“ geht insbesondere auf die vielfach diskutierten Grabungen auf dem Tell es-Sultan (Jericho) ein. Aufhorchen lassen die wohl für eine Frühdatierung des Buches Daniel plädierenden Ausführungen S. 36–39; sie sollen verdeutlichen, „daß das Buch zutreffende historische Details enthält, und daß die in ihm verwendeten Sprachen durchaus in die Zeit des 6. Jahrhunderts passen“ (S. 36).

Die reichhaltige, lebhaft vorgetragene Darstellung, die beigegebenen Illustrationen und die behutsam-besonnene Auswertung der altorientalischen Texte und Materialfunde belegen ansprechend die Schlußaussage des Bändchens: „Die archäologische Forschung ist eine willkommene Hilfe für ein umfassenderes Verständnis der biblischen Botschaft.“

R. Bohlen, Trier

STADELMANN, Helge: Das Okkulte. Sein Wesen und seine Erscheinungsformen nach der Heiligen Schrift. Theologie und Dienst, Heft 25. Gießen und Basel: Brunnen Verlag. 1981. 64 S. Kart. 7,80 DM.

In der im Auftrag des Prediger- und Missionsseminars St. Chrischona, Bettingen bei Basel, herausgegebenen Reihe „Theologie und Dienst“ widmet der Dozent für Neues Testament und Homiletik an der Bibelschule Brake, Helge Stadelmann, das 25. Heft dem Phänomen des Okkulten, „ausschließlich von der Bibel ausgehend“ (S. 4). Die an biblischen Daten orientierte Darlegung der Erscheinungsformen des Okkulten gliedert sich in okkultes Handeln (Abgötterei, Wahrsagung, Magie) und okkultes Erleben (Besessenheit, sexuelle Spukphänomene). Die Wesensdefinition des Okkulten als dogmatische Ortsbestimmung vollzieht sich im Beziehungsgeflecht von Anthropologie, Dämonologie, Harmatologie und Soteriologie. Die hier gewonnenen Thesen umreißen treffend den Standort des Verfassers: 1. Phänomene, die das raum-zeitliche und auf die Sinne angewiesene Begrenztsein des Menschen durchbrechen, werden von der Heiligen Schrift nirgends von natürlichen Möglichkeiten des Menschen her erklärt, sondern stets mit einer okkulten oder aber pneumatischen Ursache in Verbindung gebracht (S. 39). 2. Alles okkulte Handeln und Erleben des Menschen ist untrennbar mit der Wirksamkeit dämonischer Mächte verbunden (S. 43). 3. Okkultismus ist schuldhaftes Verstrickung des Menschen, die einen Zustand unter Gottes Gericht bewirkt, der sich bei fortgesetztem Sündigen über Generationen hin als ein kollektiver Bann auswirkt (S. 48). 4. Die Befreiung von okkulten Sünden wird durch ein Inanspruchnehmen der durch Jesus vollbrachten Erlösung bewirkt und vollzieht sich seitens des Menschen in den Schritten der Sündenerkenntnis, der Gesinnungsänderung und radikalen Lösung von allem Okkulten sowie in einer ganzen Hingabe an Gott, der allein die Befreiung wirkt (vgl. S. 53). Die abschließende „biblisch-theologische Einordnung“ fordert, daß alle Aussagen über das Okkulte streng auf Gott bezogen zu formulieren sind. „Nur von Gottes Allmacht und vom Sieg Christi her ist das Okkulte zu sehen“ (S. 55).

Der gesamte Duktus des Bändchens und insbesondere die mancherorts eingeflochtenen weiterführenden Hinweise zielen auf die seelsorgliche Praxis ab. Die im Rahmen des Themas jeder Entmythologisierung abholde Exegese des Autors dürfte zur Diskussion herausfordern.

R. Bohlen, Trier

MAIER, Johann/SCHÄFER, Peter: Kleines Lexikon des Judentums. Bibel – Kirche – Gemeinde. Band 16. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk Stuttgart. 1981. 332 S. Pp. ca. 24,50 DM.

Die Ordinarien für Judaistik an der Universität Köln, Johann Maier und Peter Schäfer, als Sachkenner bestens ausgewiesen, haben ein „Kleines Lexikon des Judentums“ verfaßt und herausgegeben. Ihr Ziel, eine knappe Erstinformation über die jüdische Religion anzubieten, hat sie

die „Grenzen zu anderen Aspekten des Judentums bewußt nicht zu eng“ ziehen lassen, da die „Vielfalt wie Kontinuität der gesamten jüdischen Religionsgeschichte“ zur Darstellung kommen soll (S. 5). Besonderes Gewicht haben die Autoren auf die Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum bis zur Gegenwart gelegt. Da das Nachschlagewerk als Ergänzung zum „Stuttgarter Bibel-Lexikon“ konzipiert ist, wurden „Stichwörter von vorrangig biblischer Relevanz“ nur aufgenommen, „soweit sich im Verlauf der jüdischen Religionsgeschichte wesentlich abweichende Gesichtspunkte ergaben“ (S. 5).

Obgleich die Verfasser eingestehen, daß die Zahl der Stichwörter und teils farbigen Illustrationen durch die Preiskalkulation mitbestimmt ist, darf man die Auswahl als gelungen bezeichnen. Von „Aaron“ bis „Zypern“ werden eine Fülle von Artikeln geboten, die meist knapp, verständlich (unter Verwendung einer einfachen Umschrift hebräischer und aramäischer Wörter mit deutscher Übersetzung) und aktuell (Daten bis 1980) über jüdischen Glauben, jüdisches Geistesleben und jüdische Persönlichkeiten, zu Geschichte, Wirtschaft und Politik informieren. Das Taschenlexikon bietet öfters bibliographische Hinweise zum Werk eines besprochenen Autors, verzichtet im übrigen jedoch auf Literaturangaben; gelegentliche Ausnahmen erweisen sich als hilfreich, vergleiche etwa s. v. „Abkürzungen“, „Amulett“, „Enzyklopädien“, „Epigraphik“, „Holo-caust-Theologie“, „Iqqarim“.

Bisweilen äußern sich die durch ein Zeichensystem leicht zu identifizierenden Autoren nicht nur informierend, sondern auch kommentierend und wertend. So wird z. B. Martin Bubers Kennzeichnung der christlichen Glaubensweise durch *pistis* (Glaube an Lehre), die des Judentums durch *’amunah* (Vertrauen in die Person Gottes) als „eine zu einfache Schematisierung“ beurteilt (vgl. s. v. „Buber“ S. 63; s. v. „Apologetik“ S. 28; s. v. Glaube[n] S. 119; übrigens wird als Erscheinungsjahr für Bubers Schrift „Zwei Glaubensweisen“ am letztgenannten Ort 1951 angegeben, am erstgenannten jedoch 1950). Unter dem Stichwort „Christentum“ heißt es in taktvoller Kritik am Staat Israel: „Das seit 1. 4. 1977 geltende Anti-Missionsgesetz sanktionierte die andere Religionen diskriminierende Tendenz derart, daß ein entsprechendes die Juden betreffendes Gesetz zweifellos als antisemitisch bezeichnet werden mußte“ (S. 71). Der Artikel „Antisemitismus“ sucht zu überzeugen: „Einrichtung und Förderung judaistischer Forschungs- und Lehrstätten sind daher – jedenfalls auf längere Sicht – die wirksamsten Maßnahmen gegen den auch heute noch mehr oder minder unterschwellig wirksamen A.(ntisemitismus)“ (S. 23).

Nicht zuletzt in diesem Sinne ist auch dem „Kleinen Lexikon des Judentums“ eine weite Verbreitung zu wünschen.

R. Bohlen, Trier

WEYER, Adam: Frühe Denker der Christenheit (GTB Siebenstern 342). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979. 140 S., 10,80 DM.

Der Autor möchte in diesem sehr instruktiven Bändchen Menschen der frühen Zeit der Christen zu Wort kommen lassen „in der Absicht, zum Verständnis der Christen und der Theologen der ersten Jahrhunderte ein wenig beizutragen. Vielleicht ist es dann möglich, fernab von Verzeichnungen das Denken und das Glauben dieser Denker der frühen Christenheit zu sehen“ (10). In der genaueren Beschreibung dieser Denker heißt es, die Auswahl habe jene getroffen, „die einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung des christlichen Selbstverständnisses und der kirchlichen Organisation geleistet haben, die also Theologie und Kirche gestalteten“ (13). – Nach einer kurzen, treffenden Stellungnahme zu den Vorwürfen des konstantinischen Sündenfalls, des Frühkatholizismus und der Anpassung an den Hellenismus wird in sieben Abschnitten behandelt: Das Mühen um den rechten Weg der Gemeinde (Clemens, Ignatius von Antiochia), Das Christentum – Die älteste und damit die rechte Religion (Justin, Irenäus von Lyon und die christliche Gnosis), Das Christentum als wissenschaftliche und pädagogische Aufgabe (Clemens von Alexandria, Origenes), Um die Sicherheit des Heils (Tertullian, Cyprianus), Das Heil in der Weltgeschichte (Staat und Kirche, Diokletian, Konstantin, Eusebios von Caesarea), Weltgeschich-



te und Heilsgeschichte – Augustin, Macht und Väterweisheit (Gelasius, Boethius). Daran schließen sich: Biographische Hinweise zu den frühen Denkern der Christenheit, Quellensammlungen, Übersetzungen.

E. Sauser, Trier

CORPUS CHRISTIANORUM-SERIES GRAECA 8: ANASTASII SINAITAE OPERA: VIAE DUX. Editionem curavit KARL-HEINZ UTHEMANN. Brepolis-Turnhout 1981: Leuven University Press, 456 S.

Vorliegende Textedition wurde im Sommersemester 1977 als Inauguraldissertation von der Philosophischen Fakultät der Universität München angenommen. Die im Zusammenhang mit der Edition erarbeitete Hypothese lautet, „daß die einzelnen Teile des Hodegos seit der Zeit des Patriarchen Cyrus von Alexandrien bis spätestens 686/689, vermutlich aber noch vor dem 6. ökumenischen Konzil entstanden sind und zwischen 686 und 689 zu einem Gesamtwerk zusammengestellt wurden, wobei ihr Verfasser, der Sinaimönch Anastasius, sie flüchtig mit einigen Scholien kommentierte“ (CCXVIII).

E. Sauser, Trier

AURELIUS AUGUSTINUS: Der Gottesstaat. De civitate Dei. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Erster Band Buch I-XIV (XLII + 989 Seiten). Zweiter Band Buch XV-XXII (XIV + 982 Seiten). Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh. 1979. Geb. 198,- DM.

Die Aktualisierung einer solchen Edition gerade auch für unsere Zeit umschreibt Perl mit den Worten: „Der Gottesstaat als Schriftdenkmal ist die Enthüllung des Glaubens an den fortlebenden Leib Christi . . . Daß dies an einem Wendepunkt der Geschichte der Menschheit erfolgte . . . zu einer Zeit, deren Ereignisse furchtbar waren, wie sie die Welt bis dahin nicht gekannt hatte: Das erfüllt den heutigen Leser mit Staunen, mit Bewunderung und mit Zuversicht . . . Die Mission dieses an Umfang und Inhalt gleich großen Werkes ist indes, auch während ruhigerer Zeitläufe, stets die gleiche geblieben. Seiner streitenden Gebärde hat noch nie der Gegner gefehlt, aus seiner Geschichtsdeutung und ihrer dialektischen Philosophie hat noch jede Epoche lernen können“ (XXXV). Aber noch in einem anderen Punkt ist dieses Werk auch unseren Zeiten nahe – im Anliegen des Friedens, wovon Perl, so glaube ich, doch allzu kühn behauptet: „Wenn heute die bessere Menschheit nicht den Krieg, sondern den Frieden für den normalen Zustand hält, so verdankt sie diese Anschauung unserm Heiligen, der in diesem Werke die tiefsten Gedanken des Friedens niedergelegt hat, ihn im Prinzip begründete und zur Menschheit in Beziehung setzte“ (XLI). Unter „doch allzu kühn“ meine ich: die Behauptung der Tatsache, daß „die bessere Menschheit“ den Gedanken vom Frieden den Gedanken des hl. Augustinus verdankt. Sicher spielen seine diesbezüglichen Gedanken eine ganz wichtige Rolle, aber sie für entscheidend schlechthin anzusehen erachte ich doch nicht als ganz gerechtfertigt. – Beachtenswert ist schließlich Perls Feststellung, daß Augustin als Greis „den Frieden an die Spitze jeder politischen Ordnung“ (XLII) gestellt hat. – Fast kurios ist es zu vernehmen, was Perl unter anderem als Rechtfertigung für diese Ausgabe zu Anfang der Einführung bemerkt: „Die Tatsache, daß dieses Werk . . . bisher erst viermal, zuletzt vor einem Menschenalter, in die deutsche Sprache übertragen wurde, rechtfertigt zweifellos sein Erscheinen“ (XIX).

E. Sauser, Trier

SARTORY, Gertrude und Thomas: Benedikt von Nursia – Weisheit des Maßes. (Herderbücherei Band 884). Freiburg-Basel-Wien. 1981, 144 S.

Über den Weg des östlichen Christentums haben die Autoren dieses Bändchens den Weg zu Benedikt neu gefunden und sie bekennen: „Benedikt war geistig in einer Welt zu Haus, die für uns Menschen des Westens weithin historisch geworden, die in der östlichen Christenheit dagegen, in



Liturgie, Spiritualität und Theologie, immer noch aktuell ist. Darum fanden wir persönlich eine ganz neue Brücke zu Benedikt über die spirituelle Welt des östlichen Christentums, über die orientalischen Mönchsväter und über die östliche Liturgie“ (8). Vor allem ist der Weg zu Benedikt, etwa an Hand der Schriften Gregors d. Gr., nur meditativ zu finden – denn: „Wir müssen erst wieder lernen, eine solche Sprache der Bilder und Zeichen zu verstehen. Dazu bedarf es meditativer Versenkung. Dann freilich tritt uns aus Gregors Lebensbild die Gestalt Benedikts lebendig, an-sprechend, ja an-fordernd entgegen. Als ein pater spiritualis, nicht nur für Mönche und Nonnen, sondern für alle, die Gott suchen“ (7). Das Werk umfaßt die Kapitel: 1. „Dies sind die Bäume, die unser Gott gepflanzt hat“, 2. „Ich möchte dir zum Lobe des Erlösers einige von den Wundern des ehrwürdigen Mannes Benediktus erzählen“, 3. „Nie hätte der heilige Mann etwas gelehrt, was er nicht selbst lebte“, 4. „Im Lichte Gottes wird die Seele über sich selbst hinausgerissen“, 5. „Er schrieb in lichtvoller Sprache eine Mönchsregel nieder, die sich durch ihr Augenmaß auszeichnet“, 6. „Dem Gottesdienst soll nichts vorgezogen werden.“ – Es gibt in diesem Werk sehr viele höchst einfühlsame Worte in die Person des Benedikt und in seine Regel – eines von ihnen lautet, daß die Regel sei „ein veredelndes Element in der langsam sich bildenden Völkergemeinschaft des Abendlandes“ (133).

E. Sauser, Trier

SARTORY, Gertrude und Thomas: Johannes Cassian – Spannkraft der Seele – Einweisung in das christliche Leben I. (Herderbücherei – „Texte zum Nachdenken“, Bd. 839). Freiburg-Basel-Wien. 1981, 173 S.

Vorliegendes Bändchen, dem sehr bald als Band II „Aufstieg der Seele“ und als Band III „Ruhe der Seele“ folgen werden, will den Weg geistlichen Lebens vermitteln, wie ihn dieser Mönch vor anderthalb Jahrtausenden gegangen ist. Daher die Feststellung der Herausgeber Sartory: „Johannes bietet in seinen beiden Hauptwerken einen Schulungsweg des geistlichen Lebens dar. Man muß diesen Weg innerlich mitgehen, muß sich dabei Cassians Führung überlassen . . . Bei Cassian handelt es sich um einen Weg, der so kompromißlos das eigentliche Ziel des Menschenlebens ansteuert, daß sich der, welcher ihn geht, sich sehr schnell jenseits der Sinnkrisen, Selbstentfremdungskrisen und Selbstwertkrisen des modernen Menschen bewegt. Und in der hier herrschenden nüchternen und folgerichtigen Mentalität würde auch die Frage absonderlich klingen, ob bei einer solchen Art von Zielbewußtheit und Zielstrebigkeit das diesseitige Leben nicht zu kurz käme. Hier kann nur die eine Sorge als logisch, als sinnvoll empfunden werden, daß man sich nur ja nicht von irgendwelchen Dingen am Rand des Weges so fesseln läßt, daß man darüber vergißt, weiterzukommen und sein Ziel zu erreichen“ (S. 10 f.).

E. Sauser, Trier

HAUSCHILD, Wolf-Dieter (Hg.): Der römische Staat und die frühe Kirche (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte H. 20). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 1977. 77 S., 28,- DM.

Nach einer knappen und zugleich das Problem von Kirche und Staat in aller Kürze kennzeichnenden Schilderung umfaßt die Textsammlung die Zeit der Konfrontation wie der Kooperation im Verhältnis von Kirche und Staat. Das eigentliche Gewicht jedoch liegt auf der Zeit der Konfrontation. Die Zeit der Kooperation wird „nur in einigen Texten zur Sprache gebracht, die den Gesamtkomplex von Imperium und Christentum im vierten Jahrhundert nicht entfernt abdecken. Sie können aber verdeutlichen, wie die Kirche die politische Funktion des alten Kultes einnimmt . . . Die Konvergenz von spätantiker Religiosität und christlichem Glauben bewirkte auch die Konversion der Staatsreligion: Das Heil des Imperiums konnte nur noch durch die wahre

Religion gewährleistet werden, so daß der bisherige Gegensatz von Römertum und Christentum in der Gestalt des erneuerten Reiches mit seiner neuen Staatsreligion zur Synthese wurde, in der sich beide Größen verändert darstellten. Von daher ist es folgerichtig, daß die Intoleranz des alten Imperium Romanum angesichts des neuen Maßstabes der religiösen Überzeugung zunehmend auch im neuen Reich zur Geltung kam und sich jetzt gegen die Heiden, mehr aber noch gegen die christlichen Häretiker wandte, weil beide mit dem Verstoß gegen die Wahrheit auch das Heil von Staat und Gesellschaft gefährdeten“ (8).

E. Sauser, Trier

GAMBER, Klaus: Orientierung an der Orthodoxie – Die Tradition der Ostkirche als Richtschnur in Liturgie und Verkündigung. Reihe: Studia Patristica et Liturgica – 3. Beiheft. Regensburg: Kommissionsverlag Friedrich Pustet. 1981. 132 S., 25 Abb. 14,80 DM.

Das auch durch Beiträge von Wolfram Gamber und Abraham Thiermeyer bereicherte Werk, das zudem noch 25 Abbildungen bringt, will nichts anderes als diesem Anliegen dienen: „Die in Konfessionen und Sekten gesplante Christenheit braucht, wenn sie zur Einheit im Glauben gelangen will, eine Orientierung: die Orthodoxie. Dies zu zeigen ist die Aufgabe dieses Buches“ (5). Nicht ganz zu Unrecht heißt es dann ebenfalls in den einleitenden Worten: „Die oft geschmähte scheinbare Unbeweglichkeit und Erstarrtheit der östlichen Christen erweist sich in der heutigen Unsicherheit in religiösen Fragen wegen der treuen Bewahrung der apostolischen Überlieferung als Segen. Diese Treue zur Überlieferung kann für die abendländische Kirche ein Orientierungspunkt für eine Erneuerung im Glauben und für ein rechtes Liturgieverständnis werden“ (6). Der Inhalt des Buches umfaßt die Abschnitte: Gefahren für den orthodoxen Glauben in den arianischen Wirren (A. Thiermeyer); Die Bedeutung der Orthodoxie für die Einheit im Glauben; Die Bedeutung der Orthodoxie für das Liturgieverständnis; Orientierung an der Orthodoxie in Fragen des lit. Vollzugs (Kl. Gamber), Primus inter pares (W. Gamber). Das Buch schließt mit Anmerkungen und Erläuterungen zu einzelnen Abbildungen. Bei aller Würdigung der Verdienste auch dieses Werkes von Kl. Gamber darf doch nicht übersehen werden, daß bestimmte Aussagen einfach falsch sind. So heißt es: „So war die Suspension, die Paul VI. über Lefebvre ausgesprochen hat, genauso eine Fehlentscheidung wie die Abschaffung des römischen Ritus. Dies wird heute auch in kurialen Kreisen erkannt, ohne freilich einen Ausweg aus diesem verhängnisvollen Dilemma zu sehen“ (47 f.). Eine Zumutung ist wohl auch der unmittelbar darauffolgende Abschnitt: „Eine der vordringlichsten Aufgaben des neuen Papstes wäre es darum, die Einigkeit im eigenen Haus wieder herzustellen. Es dürfte doch nicht so schwer sein, das latente Schisma mit einem gläubigen und frommen Erzbischof, dem Millionen Katholiken Sympathie entgegenbringen (!) und dem sie auch größtenteils in ein Schisma folgen würden (!!!), wieder zu beseitigen, indem er die von seinem Vorgänger ausgesprochene Suspension unter vernünftigen Bedingungen wieder aufhebt. Außerdem sollte der Papst um das Problem Lefebvre wirklich zu lösen, die vom Erzbischof gegründete Priesterbruderschaft, die über Nachwuchs wahrhaftig nicht zu klagen braucht, neu bestätigen“ (48). Man fragt sich: Was haben solche Auswürfe in diesem Buche zu tun – ja, was haben sie überhaupt zu tun?

E. Sauser, Trier

JECKEL, Stefan: Russische Metall-Ikonen – in Formsand gegossener Glaube. Bramsche: Verlag Rasch, 1981. 228 S., 150 Abb., davon 22 farbige. Ganzleinenband, 76,- DM.

1979 erschien die erste Auflage dieses Werkes. Die vorliegende Bearbeitung stellt eine überarbeitete und erweiterte Auflage dar, die, bei unverändertem Gesamtaufbau, „eine in Wort und Bild noch geschlossenere Dokumentation über die russische Metall-Ikonenkunst“ (Vorwort zur 2. Auflage,

S. 7) vorlegt. Ich möchte, was die Ikonographie betrifft, vor allem auch auf den als „Christusengel“ (?) deklarierten Engel, um 1600, verweisen. Zusammen mit dem Typ: „Christus, das gütige Schweigen“ gehört er zu den ganz seltenen wahrscheinlich doch als Christusengel zu deutenden Darstellungen in der Ikonenkunst. Jeckel meint dazu: „Immerhin erscheint es aber nicht ganz unbegründet, in der halbplastischen Bronze eine symbolische Christusfigur zu vermuten, gehören doch sogenannte Christusengel-Bildnisse zu den für die spätmittelalterliche Epoche ausgesprochen charakteristischen Schöpfungen der russischen Ikonenkunst“ (S. 30). Beachtenswert sind unter anderem auch die Feststellungen des Autors: „Die Bildkommentierung ist . . . vielseitig angelegt. Oft stehen Sinndeutungen im Vordergrund der Betrachtung. Sie werden mitunter noch ergänzt um Angaben zur Entstehungsgeschichte und kultischen Bedeutung bestimmter Bildtypen . . . Bei der Beschreibung von Darstellungen der Heiligen wird ferner versucht, die Lebenswege der einzelnen Gestalten nachzuzeichnen sowie ihre besonderen Verdienste aufzuzeigen. Häufiger werden schließlich in die Bilderläuterungen auch Quellentexte wörtlich übernommen, so insbesondere Passagen aus Legenden und Gebetsformularen. Auf diese Weise soll dem Leser ein noch tieferes Eindringen in den Geist, den die Gegenstände unserer Betrachtung atmen, ermöglicht werden“ (S. 45). Von besonderem Wert bei dieser Neuauflage ist auch die Tatsache von „Hinweisen zur Umschrift und Aussprache russischer Namen und Begriffe sowie eine Transkriptionstabelle zum russischen Alphabet“ (S. 45). Und schließlich: Am Ende des Werkes findet sich ein Verzeichnis von Worterklärungen. Zu ihm sagt Jeckel: „Es nimmt namentlich solche Begriffe auf, die in kleineren wie größeren Standardlexika oftmals gar nicht oder unserem Zweck nur bedingt entsprechend auseinandergelegt werden“ (S. 45).

E. Sauser, Trier

GAMBER, Klaus: Sancta Sanctorum-Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraumes. Reihe: Studia Patristica et Liturgica, Fasc. 10. Regensburg: Kommissionsverlag Friedrich Pustet. 1981. 144 S., Leinen, 22, – DM.

Das Werk, das eine Fortführung des Buches „Liturgie und Kirchenbau“ darstellt, möchte an Beispielen „aus der Zeit der ungeteilten Christenheit“ (9) aufzeigen, „wie das Gotteshaus, vor allem das Allerheiligste, seinem erhabenen Zweck entsprechend ausgestaltet wurde“ (9). Die Beispiele umfassen die nubische Kathedrale von Pachoras (Faras) und ihre Wandmalereien, die Wandmalereien der Prothesis in der Georgskirche bei Chalki auf Naxos, Churrätische Saal-Kirchen mit Dreiapsidenchor, die Prokuluskirche bei Naturns und ihre Wandmalereien, die Funktion des gotischen Lettners, aufgezeigt am einstigen Lectorium des Regensburger Doms. – Im Anhang findet sich das Kapitel: „Missa super populum celebratur“ – Nochmals zur Frage der Zelebration „versus populum“. Ausführliche Anmerkungen schließen das Werk ab. – Eines kann im Überblick über dieses Werk in der Tat festgehalten werden: Zwar sind einzelne Thesen oft sehr gewagt, jedoch ist immer für vielfältige Anregung „gesorgt“. So etwa, wenn im Zusammenhang mit der Weiterentwicklung des Lettners gesagt wird: „Nachdem sich die Chorschranken zum Lettner weiterentwickelt und dieser . . . immer höher und prächtiger ausgestaltet worden war, hat die Entwicklung schließlich zum Barockaltar geführt. Die Frage soll hier nur angeschnitten werden, wobei offen bleibt, ob der mit dem Lettner verbundene Kreuzaltar oder der freistehende gotische Flügelaltar in stärkerem Maße gewirkt hat. Bezeichnend ist, daß an den Barockaltären vielfach die beiden vom abendländischen Lettner und den armenischen Kirchen her bekannten seitlichen Zugänge mit ihren Vorhängen erhalten geblieben sind“ (118). – Im Kapitel über die Wandmalereien der Prokuluskirche in Naturns kommt Gamber zum Schluß: „Nicht nur liturgische, sondern auch didaktische Bedeutung besitzen die Gemälde an den übrigen Wänden des Kirchenschiffs von St. Prokulus, die, wie wir sahen, neben der Schilderung einer Begebenheit aus dem Leben des heiligen Paulus als Hauptthema sehr wahrscheinlich das Jüngste Gericht haben. Sie wollen den

Gläubigen immer wieder zentrale Glaubenswahrheiten vor Augen halten. Damit ist noch mehr als in den eingangs besprochenen Wandmalereien der Kathedrale von Faras zugleich der Gedanke lebendig, daß diese hinzugetreten sind zum Berge Sion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, . . . und zu Gott, dem Richter aller<sup>am</sup> (Hebr 12, 22 – 23) (108).

E. Sauser, Trier

WEGER, Karl-Heinz: Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. Graz-Wien-Köln: Verlag Styria. 1981. 248 S. Geb. 34,- DM.

Dieses Buch entstand aus den Vorlesungen über die anthropologischen Voraussetzungen der Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Religionskritik in der Münchener Hochschule für Philosophie der Jesuiten. Es gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil (Kpt. 1 – 4) geht es um die Frage nach dem Menschen. Im zweiten Teil (Kpt. 5 – 9) werden der Agnostizismus und der Atheismus behandelt. Im dritten Teil (Kpt. 10 – 11) wird das Ungenügen des Atheismus aufgezeigt und das Wesentliche eines transzendentalen Gottesaufweises geboten. Eine Liste deutschsprachiger Literatur und ein Personenregister bilden den Abschluß. Ein Sachregister wäre auch hilfreich gewesen.

W., der schon durch andere Veröffentlichungen bekannt geworden ist (u. a. als Herausgeber von Band 716 der Herderbücherei: Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. 1979), versteht sein Werk als eine Art „neuer Fundamentaltheologie“. Ein zweiter Band mit den eher traditionellen Fragen der Fth. soll folgen. W. weiß sich K. Rahner besonders verpflichtet. Er schreibt didaktisch geschickt, verrät ein reiches Wissen und liefert dem, der sich von dem gewaltigen Phänomen Religion (vgl. zu dieser Formulierung S. 186) bestimmen läßt, viele Gesichtspunkte und Argumente. Er konstatiert für die jüngste Zeit eine Abwendung vom eigentlichen Atheismus und eine Zuwendung zum Agnostizismus. Er will vor allem erneut klarmachen: „Es waltet in unserem Leben etwas Unverfügbares, das über uns verfügt und das wir Gott nennen und Geheimnis ist“ (S. 213).

H. Schützeichel, Trier

KERN, Walter/NIEMAN, Franz-Josef: Theologische Erkenntnislehre. Leitfaden Theologie Band 4. Düsseldorf: Patmos-Verlag. 1981. 188 S., 19,80 DM.

Die vorliegende Theologische Erkenntnislehre, die als Traktat der Fundamentaltheologie, näherhin als zweiter Teil der fundamentaltheologischen Ekklesiologie gekennzeichnet wird, umfaßt fünf Kapitel. Im ersten Kapitel (Die Theologie) werden der Glaube, die Wissenschaftlichkeit und die Kirchlichkeit der Theologie sowie die Entwicklung des Theologiebegriffes, zumal bei Thomas von Aquin und Melchior Cano, erörtert. Im zweiten Teil (Die Hl. Schrift) geht es um die Kanonbildung, die Inspiration und die biblische Hermeneutik. Im dritten Kapitel werden Bedeutung und Begriff der Überlieferung und vor allem die Geschichte des Traditionsverständnisses untersucht. Hier wird auch auf die jüngsten ökumenischen Dialoge über die Tradition hingewiesen. Neuestens könnte man auch das lutherisch/katholische Dokument: Wege zur Gemeinschaft (Nr. 62 – 65) nennen. Im vierten Kapitel werden der Begriff des Dogmas und das Problem der Dogmenentfaltung, namentlich die diesbezüglichen Überlegungen von Newman, Kuhn und Karl Rahner, behandelt. Im fünften und letzten Kapitel steht das kirchliche Lehramt zur Debatte. Die Lehre (besser: Verkündigung) wird als Grundfunktion der Kirche hingestellt. Die Träger und Funktionsweisen, die Gegenstandsbereiche und die Verbindlichkeit kirchlicher

Lehrentscheidungen werden erläutert. Die Ausführungen über das authentische Lehramt verdienen besondere Aufmerksamkeit. Zum Abschluß wird das Verhältnis von Lehramt und Theologie beleuchtet und der Glaubenssinn erklärt. Literaturangaben und ein Personenregister bereichern das Werk. Der vorgestellte, u. a. von K. Rahner inspirierte Leitfaden des Innsbrucker Fundamentaltheologen und seines Assistenten kann den Studierenden der Theologie und den theologisch Interessierten nachdrücklich empfohlen werden.

H. Schützeichel, Trier

GRESHAKE, Gisbert: *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes.* Freiburg: Herder Verlag. 1982. 208 S., geb. 26,- DM.

Die sechs Kapitel dieses Buches sind hervorgegangen aus Vorträgen, die der Wiener Dogmatiker auf „Theologischen Tagen“ für Priester der Erzdiözese Wien und auf der Studientagung der österreichischen Regentenkonferenz im Frühjahr 1981 gehalten hat. Im ersten Kapitel bespricht G. die moderne Priesterkrise. Im zweiten Kapitel begründet er das Priesteramt christologisch und im dritten ekklesialpneumatologisch: Das Amt ist sakramentale Christus-Repräsentation und sakramentale Repräsentation der Kirche. Im vierten Kapitel behandelt G. die Voraussetzungen und Prinzipien der priesterlichen Spiritualität. Im fünften Kapitel untersucht er die drei Grundpfeiler der Spiritualität des Priesters, nämlich das Leben nach den evangelischen Räten (Ehelosigkeit, Gehorsam und Armut), den Dienstcharakter des Amtes und die Spannung vom In-der-Gemeinde-Sein und Der-Gemeinde-gegenüber-Sein. Im sechsten Kapitel befaßt er sich mit spirituellen Knotenpunkten (der konkrete pastorale Dienst, Gebet, Studium und geistliche Lesung, Priester untereinander und miteinander, Sorge für Nachfolger). Den Abschluß bilden zehn Thesen zur priesterlichen Lebensform, die Prof. Dr. W. Breuning und Bischof Dr. K. Hemmerle im Rahmen einer Studientagung der Deutschen Bischofskonferenz im Herbst 1981 vorgelegt haben. Die vorgestellte Schrift beeindruckt vor allem durch die Idee der doppelten Repräsentation, durch die Verbindung von Theologisch-Theoretischem und Praktisch-Spirituellen und durch den Mut zur Stellungnahme und zum Bekenntnis. Man darf wünschen, daß viele Priester und Priesterkandidaten das Werk studieren.

H. Schützeichel, Trier

BAUMGARTNER, Konrad: *Johann Michael Sailer. Geistliche Texte.* München: Verlag Schnell & Steiner. 1981. 176 S. Kart. 14,80 DM.

Der in diesem Jahr begangene 150. Todestag des am 20. Mai 1832 als Bischof von Regensburg verstorbenen, großen Pastoraltheologen und Seelsorgers war Anlaß für die hier in einer Art Florilegium gebotene Auslese von Sailer-Texten. Die Auswahl verfolgt in erster Linie spirituelle Ziele. Sie möchte dem geistlich interessierten Leser unserer Tage aus dem Gesamtnachlaß noch immer gültige und überraschend aktuelle Kerngedanken Sailer'scher Spiritualität vermitteln. Bei der Lektüre sprechen vor allem die aus der von H. Schiel erschlossenen, umfangreichen Korrespondenz Sailers ausgewählten Stücke an, wahre Perlen der heute leider fast gänzlich vergessenen Kunst der Briefpastoral. Eine an anderer Stelle bereits veröffentlichte Würdigung von Person und Werk des „Kirchenvaters der Moderne“ aus der Feder von Georg Schwaiger, Professor für mittlere und neuere Kirchengeschichte an der Universität München, beschließt das empfehlenswerte Sailer-Gedenkbüchlein.

A. Heinz, Trier



## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine  
Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

---

- ANSELM VON CANTERBURY: Wahrheit und Freiheit. Vier Traktate. Über die Wahrheit. Über die Freiheit des Willens. Vom Fall des Teufels. Über die Vereinbarkeit des Vorherwissens, der Vorherbestimmung und der Gnade Gottes mit dem freien Willen. Christliche Meister Band 15. Einsiedeln: Verlag Johannes 1982, 223 Seiten, br. 20,— DM.
- ANTICHRISTLICHE KONSERVATIVE. Religionskritik von rechts. Hrsg. von Gerd-Klaus Kaltenbrunner. Herderbücherei Initiative 49. Band 9549. Freiburg: Herder Verlag 1982, 192 Seiten, kart.
- ARENS, Herbert: Die christologische Sprache Leos des Großen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. Freiburger Theologische Studien. 122. Band. Freiburg: Herder Verlag 1982, 716 Seiten, kart. 128,— DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 14. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Karl Rahner: Autorität. Manfred Hättich: Herrschaft — Macht — Gewalt. Iring Fetscher: Revolution und Widerstand. Freiburg: Herder Verlag 1982, 141 Seiten, geb. 27,— DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 16. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Dietrich von Engelhardt/Johann Glatzel/Adrian Holderegger: Abweichung und Norm. Gerfried W. Hunold/Wilhelm Korff: Minoritäten, Randgruppen und gesellschaftliche Integration. Knud E. Løgstrup: Solidarität und Liebe. Albert Raffelt: Interesse und Selbstlosigkeit. Freiburg: Herder Verlag 1982, 168 Seiten, geb. 31,50 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 18. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Werner Müller: Bürgertum und Christentum. Ulrich Ruh: Säkularisierung. Walter Kern/Christian Link: Autonomie und Geschöpflichkeit. Trutz Rendtorff: Emanzipation und christliche Freiheit. Freiburg: Herder Verlag 1982, 184 Seiten, geb. 34,50 DM.
- DASSMANN, Ernst: Paulus in frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften Vorträge G. 256. Opladen: Westdeutscher Verlag 1982, 54 Seiten, kart. 22,— DM.
- DÜNSSER, Max/KÖGEL, Hans: Lieder aus dem Katechismus. Beihefte zum katholischen Katechismus Botschaft des Glaubens. Beiheft 4. Donauwörth: Verlag Ludwig Auer 1982, 136 Seiten, geheftet, ca. 19,80 DM.
- FRIEDBERGER, Walter: Pastoral mit Distanzierten. Situation — Theologie — Kontaktnahme. München: Don Bosco Verlag 1981, 152 Seiten, kart. 19,80 DM.
- FUCHS, Ottmar: Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22. München: Kösel Verlag 1982, 372 Seiten, kart. 58,— DM.
- GNILKA, Joachim: Der Philemonbrief. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band X Faszikel 4. Freiburg i. Br.: 1982, 96 Seiten, geb. 32,— DM.
- GREBNER, Christian: Kaspar Gropper (1514 bis 1594) und Nikolaus Elgard (ca.1538 bis 1587). Biographie und Reformtätigkeit. Ein Beitrag zur Kirchenreform in Franken und im Rheinland in den Jahren 1573 bis 1576. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Heft 121. Münster: Aschendorff Verlag 1982, 855 Seiten, kart. 58,— DM.
- GRESHAKE, Gisbert: Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes. Freiburg i. Br.: Herder Verlag 1982, 208 Seiten, geb. 26,— DM.
- GRUBER, Elmar: Leben aus Vergebung. Überlegungen — Meditationen — Gebete — Texte. München: Don Bosco Verlag 1982, 128 Seiten, kart. 18,80 DM.

- GRUBER, Elmar: Sich finden. Eine Glaubens- und Lebenshilfe. München: Don Bosco Verlag 1981, 128 Seiten, kart. 17,80 DM.
- GUTTING, Ernst/HAARLAMMERT, Klaus: Sünde und Tod. Die Antwort, die noch keiner gab. München: Don Bosco Verlag 1981, 68 Seiten, kart. 9,80 DM.
- HEISERER, Helmut: Kindergottesdienste zu besonderen Gelegenheiten. München: Don Bosco Verlag 1981, 168 Seiten, kart. 19,80 DM.
- HEMMERLE, Klaus (Hrsg.): Sag mir, was du glaubst. Betrachtungen von zwölf Bischöfen über das Glaubensbekenntnis. München: Verlag Neue Stadt 1982, 96 Seiten, kart. 10,80 DM.
- HOTZ, Robert: Gebete aus der orthodoxen Kirche. Vergessene Gebetsschätze. Köln: Benziger Verlag 1982, 144 Seiten, kart. 19,80 DM.
- IRENÄUS, Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten. Christliche Meister Band 11. Einsiedeln: Johannes Verlag 1981, 128 Seiten, br. 18,— DM.
- JAGERSMA, Hendrik: Israels Geschichte zur alttestamentlichen Zeit. Bibel — Kirche — Gemeinde, Band 17. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt 1982, 320 Seiten, 19,80 DM.
- JAHRBUCH für christliche Sozialwissenschaften 23. Münster: Verlag Regensburg 1982. 274 Seiten, 48,— DM.
- KAISER, Philipp/PETERS, D. Stefan (Hrsg.): Evolutionstheorie und ethische Fragestellungen. Eichstätter Beiträge, Band 2. Abteilung Philosophie und Theologie. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1981, 236 Seiten, kart. 38,— DM.
- KATTE, Dieter: Ohne Trauschein? München: Don Bosco Verlag 1982, 136 Seiten, kart. 19,80 DM.
- KERN, Walter (Hrsg.): Die Theologie und das Lehramt. Quaestiones Disputatae Band 91. Freiburg: Herder Verlag 1982, 240 Seiten, kart. 46,— DM.
- KETT, Franz/GRÄSKE, Klaus: Gott birgt das Heil. Kindergottesdienste. München: Don Bosco Verlag 1981, 184 Seiten, kart. 24,80 DM.
- KIEFFER, René: Foi et Justification a Antioche. Interprétation d'un conflit (Ga2, 14-21). Lectio Divina 111. Paris: Les Editions du Cerf 1982, 168 Seiten, kart.
- KILWARDBY, Robert: Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum. Teil 1: Christologie. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt. Band X. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1982, 260 Seiten, kart.
- KLAIBER, Wilbirgs: Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 120, Münster: Aschendorff Verlag 1982, 148 Seiten, kart. 44,— DM.
- KLEINHEYER, Bruno: Feiern der Versöhnung. Modelle zur Praxis — Skizzen zur Theorie. München: Don Bosco Verlag 1982, 120 Seiten, kart. 19,80 DM.
- KRABEL, Gerta: Caritas Pirkheimer. Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung Band 7. Münster: Aschendorff Verlag 1982, 242 Seiten, kart. 19,80 DM.
- LEHMANN, Karl/PANNENBERG, Wolfhart: Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381). Dialog der Kirchen. Band 1. Freiburg: Herder Verlag 1982, 128 Seiten, kart. 22,80 DM.
- LÉON-DUFOUR, Xavier S. J.: Le Partage du Pain Eucharistique. Selon le Nouveau Testament. Paris: Éditions du Seuil 1982, 384 Seiten, kart.
- LOBO, Francisco: Lebensweisheiten des indischen Priesters. Jestetten: Miriam-Verlag 1982, 96 Seiten, 6,80 DM.
- LÜTHOLD-MINDER, Ida: Der Hl. Ludwig Maria Grignon von Montfort. Jestetten: Miriam-Verlag 1982, 194 Seiten, 10,80 DM.

- MEINHOLD, Peter: Kirchengeschichte in Schwerpunkten. Ein ökumenischer Versuch. Köln: Styria Verlag 1982, 292 Seiten, Ln. 49,80 DM.
- MENNE, Martin: Anfragen. 52 Meditationen für junge Leute. München: Don Bosco Verlag 1981, 60 Seiten, kart. 9,80 DM.
- MÜLLER, Josef: Lebensräume des Glaubens. Wege zur Verwirklichung der Kirche in Gruppe und Gemeinde. München: Don Bosco Verlag 1981, 88 Seiten, kart. 14,80 DM.
- RAUSCHER, Anton (Hrsg.): Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803 – 1963 Band I und II. Geschichte und Staat Band 247 – 252. München: Verlag Günter Olzog 1982, Band I, 376 Seiten, Band II, 456 Seiten, kart.
- RINGEISEN, Paul: Auf Gottes Klopfzeichen hören. Besinnung und Ermutigung. München: Don Bosco Verlag 1982, 148 Seiten, kart. 22,80 DM.
- RUPPERT, Lothar/WEIMAR, Peter/ZENGER, Erich (Hrsg.): Kündler des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Würzburg: Echter Verlag 1982, 337 Seiten, geb. 48,— DM.
- SAUER, Ernst Friedrich: Benediktinsregel und Welteleute. St. Augustin-Hangelar: Kersting-Verlag 3. Auflage 1980, 278 Seiten, kart. ca. 10,— DM.
- SCHWAIGER, Georg: Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater. München: Verlag Schnell & Steiner 1982, 212 Seiten, geb. 34,— DM.
- SCHWAIGER, Thomas: Das vergebende Gespräch. Grundlagen und Praxis des Beichtgesprächs. München: Don Bosco Verlag 1981, 80 Seiten, kart. 9,80 DM.
- SCHWEIZER, Eduard: Die Bergpredigt. Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 1481. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, 120 Seiten, kart. 14,80 DM.
- SEEBASS, Horst: Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben. Freiburg: Herder Verlag 1982, 256 Seiten, geb. 38,— DM.
- SILESIO, Angelus: Der Himmel ist in Dir. Klassiker der Meditation. Köln: Benziger Verlag 1982, 119 Seiten, kart. 12,80 DM.
- STEMBERGER, Günter: Epochen der jüdischen Literatur. Beck'sche Schwarze Reihe, Band 249. München: Beck-Verlag 1982, 176 Seiten, br. 19,80 DM.
- STEMBERGER, Günter: Der Talmud, Einführung Texte Erläuterungen. München: Verlag C. H. Beck 1982, 330 Seiten, Ln. 45,— DM.
- STRACK, Hermann L./STEMBERGER, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. 7., neubearbeitete Auflage. Beck'sche Elementarbücher. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1982, 343 S., Pp. 38,— DM.
- SUDBRACK, Josef (Hrsg.): Johannes Paul II. Gebete. Aus den Jahren seines Pontifikats. München: Verlag Neue Stadt 1982, 144 Seiten, kart. 15,80 DM.
- WIRZ, Gretel: Tod und Vergänglichkeit. Ein Beitrag zur Geisteshaltung der Ägypter von Ptahhotep bis Antef. Kölner Forschungen zu Kunst und Altertum Band I Abt. A.: Ägypten, Alter Orient, Klassische Antike. St. Augustin: Verlag Hans Richarz 1982, 86 Seiten, br. 39,— DM.
- ZULEHNER, Paul Michael: „Leutereligion.“ Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre? Freiburg: Herder Verlag 1982, 100 Seiten, Pp. 15,80 DM.

## **Wolfgang Schrage · Ethik des Neuen Testaments**

(Grundrisse zum NT, Bd. 4). Ca. 290 S., kart. ca. DM 38,-;  
bei Subskription der Reihe ca. DM 34,20

Gründlich und engagiert entfaltet der Verfasser die Ethik Jesu, der ersten Gemeinden, des Paulus, der Evangelien, der jüngeren Briefe und der Offenbarung. Besonders scharf treten die Bereiche Ehe und Ehelosigkeit, Eigentum, Armut und Arbeit sowie das Verhältnis zur staatlichen Autorität hervor.

## **Friedrich-Wilhelm Horn Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas**

(Göttinger Theologische Arbeiten, Bd. 26). Ca. 384 S., kart. ca. DM 72,-

F. W. Horn zeigt, wie die Ethik des Lukas von den Problemen der frühchristlichen Gemeinde gestaltet und auf sie hin bezogen ist. Im Mittelpunkt steht die auf den Gegensatz von Armut und Reichtum in der Gemeinde eingehende Darlegung der Wohltätigkeitsparänese, ihre Motivation und christologische Begründung.

## **Gottfried Nebe · »Hoffnung« bei Paulus**

ἐλπίς und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie. (Studien zur Umwelt des NT, Bd. 16). Ca. 396 S., kart. ca. DM 68,-

Diese Untersuchung setzt nach einer forschungsgeschichtlichen Einführung bei einer sprachlichen Analyse des Hoffnungsvokabulars und einer Betrachtung der Sprachformen, in denen es verwendet wird, ein, um dann vor allem theologisch dem Verhältnis der Hoffnungsaussagen des Paulus zu seiner Eschatologie nachzugehen. Dabei erweisen sich insbesondere die alttestamentlich-frühjüdischen Voraussetzungen als grundlegend.

## **Udo Schnelle · Gerechtigkeit und Christusgegenwart**

Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie. (Göttinger Theologische Arbeiten, Bd. 24). Ca. 300 S., kart. ca. DM 56,-

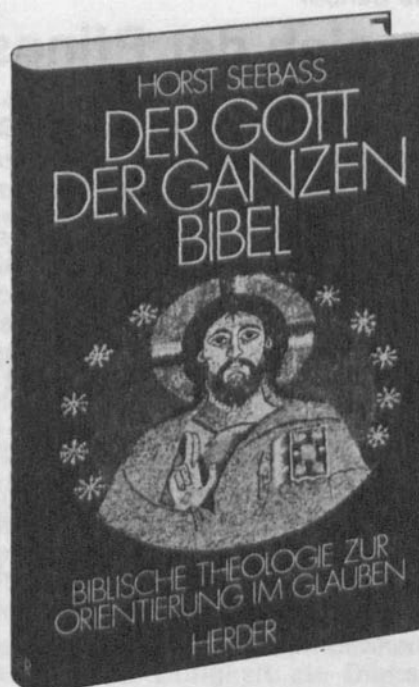
Der Autor untersucht alle vorpaulinischen und paulinischen Tauftexte und bestimmt die Stellung der Taufe innerhalb der Theologie des Paulus neu.

**V&R Vandenhoeck & Ruprecht**  
Göttingen und Zürich



Keineswegs nur für Fachexegeten interessant ist die Auslegung dieses paulinischen Empfehlungsschreibens für einen Sklaven von dem Münchener Neutestamentler Joachim Gnllka. Besonders die Exkurse über Familie und Hausgemeinde und über die antike Sklaverei zeigen die Aktualität des Philemonbriefes. Hier „werden Spezialforschungen der Altertumswissenschaften zu einer in ihrer Art einmaligen Darstellung des geschichtlichen Hintergrundes verbreitet... Gnllka verstand es, in leicht verständlicher und flüssiger Sprache einen geradezu spannenden Kommentar zu schreiben“ (Professor Dr. A. Vögtle).

XVI und 96 Seiten, gebunden. Einzelpreis: 32,- DM; Subskriptionspreis: 28,- DM



**Ein außergewöhnlich anregendes Werk, das nachdenklich macht.**

Ausgehend von der ineinandergreifenden Bezogenheit des Neuen auf das Alte Testament stellt der evangelische Theologe Horst Seebass kraftvoll das biblische Gottesbild dar, wie man es bislang noch nicht kannte. Sein Werk ist ein Zeugnis gläubigen Ringens mit dem letztlich unentzifferbaren Gottesgeheimnis, wie es der Bibel selbst zugrunde liegt. Die zentralen Glaubensbegriffe des Christentums, der Name „Gott“, die Kreuzestheologie, Auferstehung, Schöpfung, Gerechtigkeit, Welt, das Liebesgebot werden auf ihr genuin biblisches Verständnis zurückgeführt.

256 Seiten, gebunden 38,- DM

**Verlag Herder Freiburg - Basel - Wien**



Claus Schedl

## Als sich der Pfingsttag erfüllte

Erklärung der Pfingstperikope Apg 2, 1 – 47

ca. 176 Seiten, Paperback, ca. DM 24, – / ca. S 168, –

Die bekannte Pfingstperikope (2. Kapitel) der Apostelgeschichte wird in dieser neuesten Arbeit des Grazer Bibeltheologen mit dem reichen exegetischen Instrumentarium seiner Logotechnik analysiert. Als Ergebnis zeigt sich, daß es sich um keine volkstümliche Prosaerzählung oder freie Zusammenfassung der urkirchlichen Predigt in volkstümlicher Sprache handelt (wie die Kommentare meist angeben), sondern daß es ein hochliterarischer Text ist, der sich an der altorientalischen „Kunst des Wortes“ orientiert und einen „Entwurf des Neuen Israel (= Kirche)“ unter der Herrschaft des erhöhten Messias und Kyrios anbietet. Dem biblisch interessierten Prediger, Religionslehrer und Exegeten erlaubt das Buch, das Pfingstfest aus dieser neuen, von Claus Schedl erschlossenen Sicht her zu sehen, zu verstehen und zu verkünden.

Herbert Rainer Pelikan

## Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers

Äußerungen, Grundlinie, Entwicklung

220 Seiten, Paperback, DM 34, – / S 240, –

Dietrich Bonhoeffer, der evangelische Theologe und Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus, ist nach seinem Tod im KZ Flossenbürg 1945 vor allem als kritischer Denker und Frager (im Zusammenhang mit der sogenannten „Gott-ist-tot-Theologie“) bekanntgeworden – vor allem durch die posthum von seinem Freund Eberhard Betge herausgegebenen Bücher (Sanctorum Communio, Akt und Sein, Schöpfung und Fall, Gemeinsames Leben, Ethik) zeigen einen ganz anderen Ton, sind von einer tiefen, im Grundton eher konventionellen Frömmigkeit getragen. Es ist reizvoll, in der Analyse Pelikans den Werdegang dieses Menschen, seines Glaubens und Fragens und Betens mitzuverfolgen. Das so entstandene, „runde Bild“ Bonhoeffers vermag bei der Suche nach einer tragfähigen Spiritualität eine wichtige Hilfe zu bieten.

---

**Verlag Herder Wien · Freiburg · Basel**

Paul Michael Zulehner

## **„Leutereligion“**

Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?  
100 Seiten, Paperback, DM 15,80 / S 110,—

In knappen, leicht zugänglichen Überlegungen bedenkt der Passauer Pastoraltheologe die Ergebnisse seiner großen Untersuchung und zieht die Konsequenzen für die „Gestalt des Christentums in den achtziger Jahren“.

Es sind durchaus nicht nur negative Konsequenzen: Das Sichbeschränken auf die „kleine Lebenswelt“ (Familie, Freunde, Kinder, Sicherheit, Begegnung, Gespräch, Gesundheit, Ruhe) hat ein Positives, wenn man nicht von triumphalistischen dogmatisch fixierten Erwartungen ausgeht, sondern hinhört, was die Menschen wirklich meinen, denken, hoffen, erwarten, glauben. Das Nicht-Annehmen von theologischen Axiomen und Abstraktionen kann auch als Kritik an der Institution gedeutet werden, die die Frohbotschaft mit einem Denksystem verwechselt oder gar vertauscht hat.

Wie soll die Kirche mit der „Leutereligion“ umgehen?

Was soll der Hirte vom Verhalten seiner Herde lernen?

Seelsorger als Verhaltensforscher bedeutet ein gewisses Umdenken und Neubestimmen der Funktion der „kirchlichen Obrigkeit als Dienst am Glauben“ ... Teilweise kühne und erregende Durchblicke – auf alle Fälle vielfältige Anregungen zum Nachdenken, Durchdenken und Neuansetzen.

Paul Michael Zulehner

## **Religion im Leben der Österreicher**

Dokumentation einer Umfrage

220 Seiten, Paperback, S 168,— / DM 24,—

Mit diesem Buch, dessen Datenzahlen nur aus dem kleinen Land Österreich stammen, das aber trotzdem für die kirchlich-religiöse Situation in Mitteleuropa typisch sein dürfte, liegt nun ein umfassendes neues Material zugleich mit einer in die Zukunft weisenden pastoraltheologischen Erläuterung eines der führenden deutschsprachigen Pastoraltheologen (-soziologen) vor.

Eine repräsentative Untersuchung der religiösen Situation in Österreich, beruhend auf empirischem Material von 1980 – ein Pendant zu „Was glauben die Deutschen?“

---

**Verlag Herder Wien · Freiburg · Basel**

ALEXANDRE GANOCZY/STEFAN SCHELD

### **Herrschaft - Tugend - Vorsehung**

Hermeneutische Deutung und Veröffentlichung handschriftlicher Annotationen  
Calvins zu sieben Senecatragödien und der Pharsalia Lucans

Bd. 105. 1982. VI, 160 S., Ln. DM 45, --

ISBN 3-515-03495-1

Inhaltsübersicht: Einleitung - Thematische Auswertung der Annotationen - Bezug  
der Annotationen zu Leben und Werk Calvins unter Berücksichtigung hermeneu-  
tischer Aspekte - Zusammenfassung der hermeneutischen Grundlinien der Stoa-  
rezeption Calvins - Edition der Annotationen - Anhang - Literaturverzeichnis

Die hermeneutische Auswertung der erstmals publizierten Annotationen zeigt,  
daß der Genfer Reformator stoische Tyrannekritik, Tugendlehre, Todesbeja-  
hung und Vorsehungsdeutung als Interpretamente seiner Papstkritik, Moralauf-  
fassung, Widerstands- und Prädestinationslehre aufgegriffen und im Zuge re-  
naissancehaften Denkens reaktualisiert hat. - Ob diese Reaktualisierung durch-  
gehend den kirchlichen und theologischen Erfordernissen der Zeit angemessen  
war, wird nicht zuletzt im Hinblick auf Calvins eigene kritische Stellungnahmen  
zum stoischen Denken in Frage gestellt. Das Verhältnis zwischen innerchristli-  
cher und außerchristlicher Wahrheit, kontroverstheologisch immer umstritten,  
erweist sich als erklärungsbedürftig und einer weiteren Diskussion würdig.

ULRICH ASENDORF

### **Luther und Hegel**

Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie

Bd. 107. 1982. Ca. 580 S., Ln. ca. DM 48, --

ISBN 3-515-03609-1

Inhaltsübersicht: A) Luther - B) Von Kant zu Hegel - C) Hegel: Hegels Kritik des  
neuzeitlichen Denkens, durchgeführt an Kant und Fichte - Die "Theologischen  
Jugendschriften" - Die frühen Jenaer Vorlesungen - Phänomenologie - Die theo-  
logische Bedeutung von Hegels Dialektik - Hegels Geschichte der Philosophie in  
ihrer theologischen Bedeutung - Hegels Ästhetik als theologischer Traktat - Die  
"Religionsphilosophie" - Versuch der Grundlegung einer neuen systematischen  
Theologie mit Hilfe des Hegelschen Denkens

Das Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Luther läßt sich mit Hilfe der  
sprachanalytischen Philosophie neu beschreiben. Hegel hat bei Luther konkret  
verstandenen Geist in vielfältiger Weise weitergedacht. Allerdings findet Hegels  
Denken an der theologischen Eschatologie seine Grenze, so daß seine Philoso-  
phie nicht einfach in die Theologie übertragbar ist. Für die Grundlegung einer  
neuen systematischen Theologie nach der Dialektischen Theologie kommt es da-  
rauf an, das Verhältnis von Theologie und Philosophie neu zu bestimmen. Lu-  
ther und Hegel kommt dabei eine paradigmatische Bedeutung zu.

---

**Franz Steiner Verlag GmbH Wiesbaden**

# Fatima

*»Und es wird Frieden sein, wenn man meine Bitten erfüllt«*



# Fatima

*»Und es wird Frieden sein, wenn man meine Bitten erfüllt«*

13. Mai 1917: 1. Erscheinung der Mutter Gottes in Fatima  
13. Mai 1981: Attentat auf Papst Johannes Paul II.

**13. Mai 1982: Papst Johannes Paul II. pilgert zum Dank für seine Genesung nach Fatima**

Ein einmaliger Farbabbildband – sämtliche Bilder wurden neu aufgenommen – alle Texte wurden von Autoren verfaßt, die entscheidend zur Ausbreitung der »Fatima-Bewegungen« beitrugen.

144 Seiten, durchgehend illustriert, Großformat, gebunden  
DM 25,-  
broschiert  
DM 16,80

*Mit einer Dokumentation des Papstbesuches vom 13. Mai 1982*

*»Nun breite deine Hände aus«*

# Lourdes

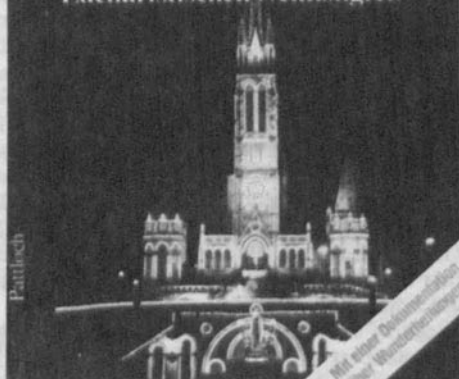
**Die große farbige Dokumentation über den Marien-Wallfahrtsort mit einem Anhang über den Eucharistischen Weltkongreß.**

Eine bleibende Erinnerung für alle Pilger – ein Erlebnisbericht für jeden Gläubigen: Die große Bildreportage mit einer Fülle allerneuester Farbfotos, mit informativen Texten und dokumentarischem Material über Lourdes und den Weltkongreß. Inhalt: Lourdes – Geschichte und Gegenwart. Der heilige Bereich und die Sehenswürdigkeiten. Leben und Persönlichkeit der Bernadette Soubirous. Lourdes – Ort gläubiger Marien-Verehrung und seine Pilger. Dokumentation: Wunderheilungen.

144 Seiten, farbig, broschiert, DM 19,80  
gebunden DM 25,-

# Lourdes

**Mit einem Anhang über den Eucharistischen Weltkongreß**



*Mit einer Dokumentation über Wunderheilungen*

# Pattloch

PAUL PATTLOCH VERLAG GMBH & CO. KG  
POSTFACH 549  
TELEX: 4188517, TELEFON: 06021/21277  
8750 ASCHAFFENBURG



Herausgegeben von Andreas Heinz anlässlich des 70. Geburtstages von Prof. Dr. Balthasar Fischer am 3. September 1982

Balthasar Fischer

## Die Psalmen als Stimme der Kirche

Gesammelte Studien zur christlichen  
Psalmenfrömmigkeit

Ca. 248 Seiten, kartoniert,  
ca. 52,- DM

Die Kirche schöpft die Texte ihrer Liturgie, vor allem des Stundengebetes, mit Vorliebe aus dem inspirierten Gebetbuch der Bibel, dem Psalter. Die Psalmen aber sind ihrem Ursprung nach Gebet des alttestamentlichen Gottesvolkes. Jeder, der als Christ Psalmen betet, der sie im Gottesdienst hört und mitsingt, stößt auf die Frage: Wie können wir als Christen, als Gottesvolk des Neuen Bundes, noch immer mit den Worten des Alten Testaments beten? Wo kommt Christus im Psalter vor? Ein Psalmengebet an Christus vorbei kann es für den Christen nicht geben. Die im Zeitalter muttersprachlichen Psalmenbetens doppelt dringende Frage, wie der Psalter zur „Stimme der Kirche“ werden konnte, hat Balthasar Fischer seit seiner Antrittsvorlesung über „Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche“ (1946) nicht mehr losgelassen. Dieser Band vereinigt seine wichtigsten Studien zur Psalmenfrömmigkeit der Väterzeit und bietet dazu – als Teildruck seiner bisher unveröffentlicht gebliebenen Habilitationsschrift – spezielle Untersuchungen zur frühen patristischen Deutung der Psalmen 3, 8, 16 (15), 17 (16) und 19 (18). In einer immer noch gültigen Weise legt Fischer die schon von den Vätern gewiesenen Wege zu einem spezifisch christlichen Psalmenbeten frei und bietet damit neue Hilfen zu einer sich aus biblischen Quellen nährenden Christusfrömmigkeit.

Balthasar Fischer

geboren 1912 in Bitburg/Eifel. Studium der Theologie in Trier und Innsbruck. 1936 Priesterweihe. 1937 Promotion in Innsbruck (Schüler von J. A. Jungmann), bis 1939 Seelsorger in Tirol und an der Saar, bis 1945 Studium in Maria Laach und Bonn. 1946 Habilitation in Bonn, ab 1947 Professor in Trier. Gastprofessuren in Notre Dame, USA, und am Institut „Lumen Vitae“ in Brüssel. Mitarbeit in den vor- und nachkonziliaren römischen Gremien für Liturgie. 1961 – 1975 Konsultor der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst. 1977 Ehrendoktor der Theologie der Universität Mainz. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen der Liturgiegeschichte und der Pastoralliturgik.

Andreas Heinz

geboren am 3. Oktober 1941 in Auw a.d. Kyll/Eifel, studierte Philosophie und Theologie in Trier und an der Päpstlichen Universität Gregoriana. 1969 Abschluß der römischen Studien mit dem Erwerb der Grade Lic. phil. und Lic. theol. Nach zweijähriger Seelsorgetätigkeit Assistent am Liturgischen Institut Trier. Promotion zum Dr. theol. in Trier 1975. 1976 Wissenschaftlicher Assistent an der Theologischen Fakultät Trier. Von 1979 bis 1981 Professor für Liturgiewissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum. Seit 1981 als Nachfolger von Balthasar Fischer Ordinarius an der Theologischen Fakultät Trier. Mitglied der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz.

**Paulinus-Verlag**  
**Postfach 30 40**  
**5500 Trier**





# Zur Diskussion über das katholische Lutherbild

Die Diskussion über das katholische Lutherbild wurde in jüngster Zeit vor allem durch Theobald Beers Werk über die Grundzüge der Theologie Luthers neu und heftig entfacht. Beers Buch ist ein scharfer Einspruch gegen die moderne katholische Neubewertung von Luthers Denken.

Ist jedoch die in Beers Werk geforderte Revision des katholischen Lutherbildes tatsächlich notwendig? Ist die katholische Lutherforschung wirklich in eine Krise geraten? Kann durch und mit Luther kein konstruktiver Beitrag zum ökumenischen Gespräch geleistet werden?

Mit Beers Werk und seinem Lutherbild befassen sich zwei kritische Beiträge in unseren Zeitschriften CATHOLICA und THEOLOGISCHE REVUE. **Erwin Iserloh** (Münster) und **Jared Wicks** (Rom) untersuchen darin Schlüsselbegriffe bzw. Theologumena, die das ganze Werk Luthers durchziehen und die durchaus einen katholischen Zugang zu Luthers Theologie eröffnen, so daß ein ökumenisches Verständnis möglich wäre.

CATHOLICA. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn. 36. Jahrgang 1982. Vier Hefte im Jahr. Umfang je Heft 80 Seiten. Bezugspreis jährlich 56,- DM. Studenten-Abonnement 42,- DM.

THEOLOGISCHE REVUE. Die Rezensionszeitschrift für theologisch-wissenschaftliche Literatur. Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. 78. Jahrgang 1982. Sechs Hefte im Jahr. Umfang je Heft 42 Seiten. Bezugspreis jährlich 78,- DM. Studenten-Abonnement 58,50 DM.

**CATHOLICA**

**Vierteljahres-  
schrift für  
ökumenische  
Theologie**

**THEOLOGISCHE  
REVUE**

**Rezensions-  
zeitschrift  
für theologisch-  
wissenschaftliche  
Literatur**

Der Beitrag von Erwin Iserloh steht in Catholica, Heft 2/1982. Er umfaßt 14 Seiten. Als Einzelheft 16,- DM.

Der Beitrag von Jared Wicks steht in Heft 1/1982 der ThR und umfaßt 10 Spalten. Als Einzelheft 17,50 DM.

Probehefte der Zeitschriften auf Wunsch vom Verlag Aschendorff - Postfach 1124 4400 Münster

**Aschendorff**

**Leonard Holtz**

### **Die Mitte des Menschen**

Herz-Jesu-Meditation in Geschichte und Gegenwart

204 Seiten, 8 schwarzweiße und 5 vierfarbige Bildtafeln, 12 x 18 cm, Pappband, 29,80 DM

Auf der Suche des heutigen Menschen nach der Mitte will dieses Buch die Dimension des Herzens aufweisen, Anleitung zu einer zeitgemäßen Herz-Jesu-Meditation geben und zur Auseinandersetzung mit dieser Form christlicher Frömmigkeit provozieren. Ein Überblick über die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung konfrontiert mit Texten der Heiligen Schrift, der Vätertheologie, der mittelalterlichen Mystik und der Herz-Jesu-Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte. In einem eigenen Teil sind ausgesuchte Texte, Lieder und Gebete aus Geschichte und Gegenwart zusammengestellt und die Anrufungen der Herz-Jesu-Litanei zur Meditation aufgeschlossen.



**Paulinus-Verlag**  
Fleischstraße 62–65  
Postfach 30 40  
5500 Trier

**Ein hervorragender Geschenkband**

### **Der Mann aus Assisi**

**Text: Walter Nigg**

**Bilder: Toni Schneiders**

**132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM**

**J. B. Grachs Buchhandlung**

**Weber-Philippi**

**Trier-Hauptmarkt**

**Telefon 7 44 92**

**Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.**

**Lothar Heiser**

### **Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres**

428 Textseiten, 32 Bildtafeln, Leinen, 58,- DM. Band 20 der Reihe Sophia. Quellen östlicher Theologie.

Das Werk von Lothar Heiser ist ein profunder Weg zu den Quellen der Marienfrömmigkeit des christlichen Ostens, der auch für die Kirche des Westens von großer Bedeutung ist. Der Autor stellt umfänglich heraus, daß Marienfrömmigkeit nur lebendig und fruchtbar bleibt, wenn sie auf die Christus-Verkündigung der Kirche bezogen ist. 32 Ikonentafeln in Farbe strahlen trotz aller reichen Variation den einzigartigen Atem ihrer Christusbezogenheit aus.



**Paulinus-Verlag**  
Fleischstraße 62–65  
Postfach 30 40  
5500 Trier

**Peter Krämer/Johannes Mohr  
Charismatische Erneuerung der  
Kirche**

**Chancen und Gefahren**

153 Seiten, 8°, kart., 16,80 DM

ISBN 3-7902-0100-6

Mit den „Pfingstkirchen“ begann ein geistiger Aufbruch, der als charismatische Erneuerung bezeichnet wird. Hier geht es um die historische Analyse und um die kirchenrechtliche Wertung. Die Verfasser erarbeiten wichtige Aspekte, die für die charismatische Erneuerung von Bedeutung sind und zur uneingeschränkten Annahme in der Kirche beitragen können. Ferner werden Wesen und Struktur der Kirche erörtert mit dem Ziel, Kriterien und Maßstäbe zur Abgrenzung innerkirchlicher Aufbrüche gegenüber sektenhaften Gruppierungen zu gewinnen.



**Paulinus-Verlag**  
Fleischstraße 62–65  
Postfach 30 40  
5500 Trier

10. Dez. 1982

Neuzeit \* Bibliothek  
X 21 935 F

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen  
Fakultät Trier in Verbindung mit der  
Katholisch-Theologischen Fakultät der  
Universität Mainz

Heft 4  
Oktober, November, Dezember 1982  
91. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Hermann Josef Spital, Trier  
Zwischenmenschlichkeit  
und Unmittelbarkeit

Heinrich M. Köster, Vallendar  
Paradies, Ur- und Erbsünde

Ekkart Sauser, Trier  
Der heilige Mensch im Leben der  
Ostchristen

Heribert Schützeichel, Trier  
Die Zeichen der Zeit

Hubert Socha, Trier  
Munus regendi

Anselm Rosenthal, Maria Laach  
Heiligenkalender

Neue theologische Literatur

## INHALT

Hermann Josef Spital: Zwischenmenschlichkeit und Unmittelbarkeit . .	269 – 280
Heinrich M. Köster: Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit. B. Katholische Theologen II	281 – 290
Ekkart Sauser: Der heilige Mensch im Leben der Ostchristen . . . . .	291 – 303
Heribert Schützeichel: Die Zeichen der Zeit erkennen. Fundamentaltheologische Überlegungen . . . . .	304 – 313
Hubert Socha: Das munus regendi im Entwurf der Lex Ecclesiae Fundamentalis I . . . . .	314 – 326
<b>Kleinerer Beitrag:</b>	
Anselm Rosenthal: Eine vortridentinische Reform des Heiligenkalenders. Martyrologium (1468) und Festkalender der Bursfelder Benediktiner-Kongregation . . . . .	327 – 336
Besprechungen . . . . .	337 – 348

### Die Mitarbeiter dieses Heftes:

Bischof Dr. Hermann Josef Spital, Liebfrauenstraße 1, D-5500 Trier  
 Prof. P. Dr. Heinrich M. Köster SAC, Pallottistraße 3, D-5414 Vallendar  
 Prof. DDr. Ekkart Sauser, Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier  
 Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier  
 Prof. P. Dr. Hubert Socha SAC, Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier  
 P. Dr. Anselm Rosenthal OSB, Abtei, D-5471 Maria Laach

**Schriftleiter:** Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Trier

**Anschrift der Schriftleitung:** Auf der Jüngt 1, D-5500 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-5500 Trier

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8. und 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,— DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Zustellgebühr.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## Zwischenmenschlichkeit und Unmittelbarkeit

In seiner Schrift „Elemente des Zwischenmenschlichen“<sup>1</sup> unterscheidet Martin Buber zwei menschliche Grundtypen, die er als Wesensmensch und als Bildmensch bezeichnet. „Der Wesensmensch sieht den andern so an, wie man eben jemand ansieht, mit dem man sich persönlich abgibt; es ist ein ‚spontaner‘, ein ‚unbefangener‘ Blick . . .“<sup>2</sup> Dem Bildmenschen dagegen ist es um das Bild zu tun, das sein Blick im andern erzeugt, darum „macht“ er diesen Blick“<sup>3</sup>. Nach dieser begrifflichen Klarstellung bringt Buber ein Beispiel, von dem unsere folgenden Überlegungen ihren Ausgang nehmen sollen. Wir lesen da: „Stellen wir uns nun zwei Bildmenschen vor, die beieinander sitzen und miteinander reden – nennen wir sie Peter und Paul –, und zählen wir die Figurationen nach, die dabei im Spiel sind. Da sind erst mal der Peter, wie er dem Paul erscheinen will, und der Paul, wie er dem Peter erscheinen will; sodann der Peter, wie er dem Paul wirklich erscheint, Pauls Bild von Peter also, das gemeiniglich keineswegs mit dem von Peter gewünschten übereinstimmen wird, und vice versa; dazu noch Peter, wie er sich selbst, und Paul, wie er sich selbst erscheint; zu guter Letzt der leibliche Peter und der leibliche Paul. Zwei lebende Wesen und sechs gespenstische Scheingestalten, die sich in das Gespräch der beiden mannigfaltig mischen! Wo bliebe da noch Raum für die Echtheit des Zwischenmenschlichen!“<sup>4</sup>

Der Echtheit des Gespräches, der Kommunikation unter den Menschen gilt Bubers leidenschaftliches Bemühen; ohne Zweifel ist er den großen Erweckern personalen Denkens in einer von naturwissenschaftlich-technischen Begriffen vergewaltigten Welt zuzurechnen. Einer Sammelausgabe seiner wichtigsten philosophischen Schriften hat er den Titel vorangestellt: „Das dialogische Prinzip“<sup>5</sup>. Es mag darum erlaubt sein, das oben wiedergegebene Beispiel aus seinem ursprünglichen Zusammenhang zu nehmen, um es zum Ansatzpunkt eines Dialogs mit dem philosophischen Grundansatz Bubers zu machen.

### I.

Der zentrale Begriff des Buberschen Denkens ist die Beziehung. Buber setzt sprachphilosophisch an: sprechend realisiert sich der Mensch, bezieht er sich zum Um- und Mitseienden. Zwiefältig ist die menschliche Haltung, je nachdem, welches

<sup>1</sup> Erstmalig erschienen 1954; hier zitiert nach „Martin Buber, Werke“ Bd. I: Philosophische Schriften, München und Heidelberg 1962 (zit.: GW I), S. 267 – 289; zu unserer Stelle vgl. den zweiten Abschnitt: Sein und Scheinen, a. a. O. S. 273 – 276.

<sup>2</sup> A. a. O., GW I, S. 273.

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> A. a. O., GW I, S. 274.

<sup>5</sup> Heidelberg 1962



Grundwort er jeweils ausspricht. „Ich sein und Ich sprechen sind eins. Ich sprechen und eins der Grundworte sind eins. Wer ein Grundwort spricht, tritt in das Wort ein und steht darin<sup>6</sup>.“

„Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du. Das andre Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es<sup>7</sup>.“

„Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an anderes Es . . . Du grenzt nicht.

Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung<sup>8</sup>.“

Dem Grundwort Ich-Es ist der Bereich der menschlichen Erfahrung zugeordnet. Dabei hat „Erfahrung“ in diesem Zusammenhang einen eher negativen Beigeschmack: „Der Erfahrende hat keinen Anteil an der Welt. Die Erfahrung ist ja ‚in ihm‘ und nicht zwischen ihm und der Welt!

Die Welt hat keinen Anteil an der Erfahrung. Sie läßt sich erfahren, aber es geht sie nichts an, denn sie tut nichts dazu, und ihr widerfährt nichts davon<sup>9</sup>.“

Demgegenüber ist die Eigentlichkeit des Ich-Du-Verhältnisses ohne solche Erfahrung: „Was erfährt man also vom Du? – Eben nichts. Denn man erfährt es nicht. – Was weiß man also vom Du? – Nur alles. Denn man weiß von ihm nichts einzelnes mehr<sup>10</sup>.“

Diese wenigen Sätze machen die Eindringlichkeit deutlich, mit der sich Buber auf die Eigenart personaler Beziehung im Unterschied zu aller Gegenstandsbeziehung besinnt. Der Ich-Du-Beziehung kommt eine ganz herausgehobene Unmittelbarkeit zu, die sich von der Mittelbarkeit gegenständlicher Erfahrung radikal abhebt; während letztere durch Vorstellungsinhalte gewonnen wird und insofern „im Menschen“ ist, hat die Beziehung ihren Ort im „Zwischen“.

„Wenn etwa zwei Menschen ein Gespräch miteinander führen, so gehört zwar eminent dazu, was in des einen und des anderen Seele vorgeht, was, wenn er zuhört, und was, wenn er selber zu sprechen sich anschickt. Dennoch ist dies nur die heimliche Begleitung zu dem Gespräch selber, einem sinngeladenen phonetischen Ereignis, dessen Sinn weder in einem der beiden Partner noch in beiden zusammen sich findet, sondern nur in diesem ihrem leibhaften Zusammenspiel, in diesem ihrem Zwischen<sup>11</sup>.“

Das „Zwischen“ ist eine eigene Kategorie in der Philosophie Bubers. Es ist der eigentliche Ort des Seins und des Sinnes, ist der Ort des Geistes und der Liebe. „Geist ist

---

<sup>6</sup> Ich und Du (erstmalig 1923), GW I, S. 79

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd., GW I, S. 80.

<sup>9</sup> Ebd., GW I, S. 81.

<sup>10</sup> Ebd., GW I, S. 84.

<sup>11</sup> Elemente, GW I, S. 272.

nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du. Er ist nicht wie das Blut, das in dir kreist, sondern wie die Luft, in der du atmest. Der Mensch lebt im Geist, wenn er seinem Du zu antworten vermag<sup>12</sup>.“

Die Einführung dieser Kategorie ermöglicht Buber die Aussage dessen, worum es ihm vor allem andern geht, nämlich eines echten Seinskontaktes zwischen Personen. Nachdem in der Kantschen Kritik die Unerreichbarkeit des „Ding-an-Sich“ herausgestellt worden ist, macht Buber die Erfahrung geltend, daß es mindestens zwischen Personen<sup>13</sup> einen echten Seinskontakt gibt. Da dieser aber – nach Kant – mit jeder Hineinnahme in die (notwendigerweise subjektive) Vorstellungswelt des Subjektes durch dessen je eigene Subjektivität verstellt werden würde, postuliert Buber die Sphäre des „Zwischen“. Indem die Gesprächspartner in diese Sphäre hinein transzendieren, kommunizieren sie in ihrem Sein; es kann diese Kommunikation aber nur solange als echter Seinskontakt verstanden werden, wie keiner der beiden Partner zu seiner Vorstellung, zu seinem Erfahrungsbild vom Andern zurückkehrt. „Aber auch von dem Ich-Du-Verhältnis meine ich keineswegs, daß es adäquate Erkenntnis biete. Es kann uns zu einem echten Kontakt mit dem Sein des Anderen verhelfen, aber nicht zu einer objektiv gültigen Erkenntnis dieses Seins. Das Sein des Anderen können wir in der Begegnung erreichen, und dann kommunizieren wir nicht mit einer Erscheinung, sondern mit ihm selber. Sofern wir aber auch dann noch Kenntnis des Verhüllten suchen, versagt es sich<sup>14</sup>.“

Von hier aus verstehen wir, warum Buber auf die Unmittelbarkeit des zwischenmenschlichen Kontaktes einen solchen Wert legen muß. Nur so läßt sich – nach seiner Auffassung – dessen Unverstelltheit durch die Subjektivität der jeweiligen Partner philosophisch sichern. „Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie; und das Gedächtnis selber verwandelt sich, da es aus der Einzelung in die Ganzheit stürzt . . . Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung<sup>15</sup>.“

Der so umschriebene Ansatz Bubers zwingt ihn nun aber zu einigen Konsequenzen, welche weniger annehmbar erscheinen. Auf deren drei sei im folgenden kurz eingegangen.

1. Die Zurückführung aller Sprache auf die beiden Grundworte Ich-Du und Ich-Es und die grundsätzliche Bevorzugung des ersten dieser Worte läßt die Anrede-Funktion

---

<sup>12</sup> Ich und Du, GW I, S. 103.

<sup>13</sup> Buber kennt auch eine echte Beziehung vom Ich zu einem Gegenstand der nichtpersonalen Schöpfung; diese geschieht dann aber auch im „Zwischen“. Vgl. z. B. „Zwiesprache“ (erstmalig 1930), GW I, S. 210.

<sup>14</sup> Buber in: Antwort; enthalten in „Martin Buber“, hrsg. von P. A. SCHILPP und M. FRIEDMANN, Deutsche Ausgabe Stuttgart 1963. Dieses Buch ist gleichzeitig in englischer Sprache in Amerika erschienen und enthält 29 Essays verschiedener Autoren, welche sich zustimmend und kritisch mit dem Werk Martin Bubers auseinandersetzen. Am Schluß des Bandes ist Bubers Stellungnahme wiedergegeben. Zur hier zitierten Stelle vgl. S. 601 (wir zitieren den Band SB).

<sup>15</sup> Ich und Du, GW I, S. 85.

der Sprache ganz ungehörlich in den Vordergrund treten. Gespräch ist aber Rede über etwas, hat es notwendig mit „Gegenständen“ zu tun, also mit dem Bereich des Grundwortes Ich-Es. Durch die Abwertung dieses Grundwortes hebt Buber im letzten die Sprache auf. Konsequenterweise sagt er nur: „Nur das Schweigen zum Du, das Schweigen aller Zungen, das verschwiegene Harren im ungeformten, im ungeschiedenen, im vorzüglichen Wort läßt das Du frei . . .“<sup>16</sup>.

2. Die Ich-Du-Beziehung ist ungeachtet ihrer fundamentalen Bedeutung für das Menschsein ein nur jeweils punktuell Geschehen; in ihrer Reinheit ereignet sie sich nur je und je in einem Augenblick, um dann sogleich wieder in dem Bereich des Ich-Es zurückzufallen. Der Mensch kann eben nicht – wenn er es überhaupt kann – länger als augenblickshaft ohne jede Vorstellung sein. „Das aber ist die erhabene Schwermut unseres Loses, daß jedes Du in unserer Welt zum Es werden muß. So ausschließlich gegenwärtig es in der unmittelbaren Beziehung war: sowie sie sich ausgewirkt hat oder vom Mittel durchsetzt worden ist, wird es zum Gegenstand unter Gegenständen . . . Und die Liebe selber kann nicht in der unmittelbaren Beziehung verharren; sie dauert, aber im Wechsel von Aktualität und Latenz. Der Mensch, der eben noch einzig und unbeschaffen, nicht vorhanden, nur gegenwärtig, nicht erfahrbar, nur berührbar war, ist nun wieder ein Er oder eine Sie, eine Summe von Eigenschaften, ein figurhaftes Quantum geworden“<sup>17</sup>.

Durch dieses – nach Buber – über der Beziehung waltende Verhängnis zerfällt die Eigentlichkeit des Menschen, die ja nur in der Beziehung existent ist, in unzusammenhängende Augenblicke. „Die Es-Welt hat Zusammenhang in Raum und Zeit. Die Du-Welt hat in beiden keinen Zusammenhang“<sup>18</sup>. Zwar nimmt Buber für die Du-Welt gleichwohl einen Zusammenhang an – dieser gründet aber nicht in Raum und Zeit, sondern hat seine Wirklichkeit daher, daß der Mensch immer schon bezogen ist auf das ewige Du, welches das Zurückfallen in die Latenz nicht kennt, sondern fortwährende Aktualität der Beziehung ist.

Auf die Problematik eines Ansatzes, der das menschliche, dem Ich gegenüberstehende Du als transparent auf das ewige Du hin ansieht, werden wir weiter unten noch eingehen haben.

3. Um die Ich-Du-Beziehung von jedem Erfahrungsinhalt freizuhalten, setzt Buber gezwungenermaßen das begeghende Du in eine eigentümliche Unwirklichkeit. Wo er durch Beispiele das Urerlebnis zu verdeutlichen sucht, das auszulegen sein Denken sich müht, wählt er möglichst unbeabsichtigte Situationen – die Beziehung ereignet sich zwischen zwei zufällig nebeneinander sitzenden, sich gänzlich unbekannten Männern, ohne jedes äußere Tun<sup>19</sup>; oder sie ereignet sich im tödlichen Gedränge des Luftschutzkellers, als die Blicke zweier einander völlig fremder Männer sich

---

<sup>16</sup> Ebd., GW I, S. 104. Vgl. zu dieser Kritik auch H. R. MÜLLER-SCHWEFE, Die Sprache und das Wort, Hamburg 1961, S. 67.

<sup>17</sup> Ich und Du, GW I, S. 89.

<sup>18</sup> Ebd., GW I, S. 146.

<sup>19</sup> Zwiesprache, GW I, S. 175 f.

treffen<sup>20</sup>. Gegenseitige Kenntnis macht die Beziehung zwar nicht unmöglich – das will Buber nicht sagen –, aber sie erschwert sie; es ist für Buber eine Tatsache, daß die Ausbildung der erfahrenden und gebrauchenden Fähigkeit (mit anderen Worten der Ich-Es-Beziehung, in deren Bereich ja auch das gehört, was ich von einem Menschen „erfahre“) „zumeist durch Minderung der Beziehungskraft des Menschen“<sup>21</sup> erfolgt.

Von anderem abgesehen ist hier die Frage zu stellen, ob es sich denken läßt, daß in die Beziehung zwischen zwei Menschen gar nichts eingeht von ihrer gegenseitigen Stellung zueinander, also davon, daß der eine z. B. der Gebende, der andere der Nehmende, daß der eine älter, der andere jünger ist, oder dergleichen. Kann man echt menschliche Beziehungen wirklich fassen allein als Kontakt von Anderheit zu Anderheit? Geht dann nicht wesentlicher Gehalt des menschlichen Miteinander verloren<sup>22</sup>? Hier scheint deutlich zu werden, daß man ihn im Grunde entwirkt, wenn man das, was in des einen oder anderen Seele beim gegenseitigen Gespräch vorgeht, lediglich als „heimliche Begleitung“ des eigentlichen Gesprächsgeschehens statt als in dieses Geschehen konstitutiv mit eingehend faßt<sup>23</sup>.

Wir sehen, daß Buber für die Sicherung der Unmittelbarkeit zwischen den Gesprächspartnern einen hohen Preis zahlt. Er gerät in Gefahr, die konkrete menschliche Wirklichkeit zu verfehlen, indem er um die nach seiner Meinung zur Gewährleistung der Unmittelbarkeit notwendige Inhalt- und Bildlosigkeit der Beziehung bemüht ist.

## II.

Wie aber, wenn die im eingangs beschriebenen Gespräch zwischen Peter und Paul aufgewiesene Störung der zwischenmenschlichen Kommunikation gar nicht in dem Umstand zu suchen wäre, daß der Andere sich mir in einem Bild zum Ausdruck bringt, sondern lediglich darin, daß dieses Bild ein falsches, ein verstellendes Bild ist? Wie, wenn die Störung lediglich darin liegt, daß die Gesprächspartner sich hinter dem Bild, in dem sie sich darzustellen suchen, verstecken statt offenbaren wollen? Eröffnet sich nicht auch der von Grund aus lautere Gesprächspartner in einem „Bild“, das er von sich gibt, nämlich in seiner leibhaftigen Gebärde? Wie, wenn der Mensch als solcher seinem Wesen nach „Bildmensch“ ist und lediglich darauf verwiesen, ein authentisches Bild von sich zu geben? Ist dann nicht die von Buber getroffene Unterscheidung zwischen Wesensmensch und Bildmensch in ihrer Wortwahl irreführend, weil sie eine falsche Alternative eröffnet?

Hier scheint sich ein Mißverständnis anzuzeigen, das Buber in der Ausdeutung der von ihm so unnachahmlich beschriebenen Phänomene der Zwischenmenschlichkeit

<sup>20</sup> Das Problem des Menschen (erstmalig 1943); GW I, S. 406; dort weitere Beispiele. Vgl. zu dieser „Unwirklichkeit“ auch die Kritik von Ph. WEELWRIGHT, SB, S. 83 f.

<sup>21</sup> Ich und Du, GW I, S. 103, vgl. auch S. 106.

<sup>22</sup> Vgl. auch die Kritik von Levinas, SB, S. 131 f.

<sup>23</sup> Vgl. das oben Anm. 11 wiedergegebene Zitat.



unterlaufen ist. Es läßt sich erhellen durch die Reflexion auf den wahren Charakter der Unmittelbarkeit in der zwischenmenschlichen Beziehung. Ich möchte die zunächst paradox klingende Behauptung aufstellen, daß die Unmittelbarkeit der zwischenmenschlichen Beziehung nicht gemindert wird durch den Umstand, daß der Mensch sich nicht anders denn in der Gebärde (diesen Begriff in einem so weiten Sinn gefaßt, daß er auch das leibhaftige Wort umfaßt) und damit in einem vermittelnden „Bild“ zum Ausdruck bringen kann.

Was ist eigentlich Vermittlung? Offenbar doch ein Vorgang, der sich schematisch als Beziehung von A durch B zu C umschreiben läßt, wobei A, B und C zunächst gleichermaßen als gegenständliche Wirklichkeiten gefaßt sind. Wenn man dieses Schema nun auf den Vorgang des zwischenmenschlichen Gespräches anwendet, muß eines beachtet werden: A, B und C sind in diesem Falle keineswegs gleichermaßen gegenständig. Vielmehr sind A und C Personen und hinsichtlich ihrer Personalität als solcher gerade nie und in keinem Sinne „gegenständig“, während allenfalls die vermittelnde Gebärde (also B) als gegenständig, als objektivierbares Bild gefaßt werden kann. Seit den transzendentalen Überlegungen Kants wissen wir um die unüberspringbare Subjektivität der menschlichen Person und die Unmöglichkeit, sie zum Gegenstand einer inhaltlichen Aussage zu machen. Menschliche Personalität ist die je einmalige unvertretbare Weise des freien Selbstbesitzes einer Leib-Geist-Natur, sie ist nicht und in keinem Sinne etwas dieser Natur Hinzugefügtes<sup>24</sup>. Darum läßt sie sich aber auch nicht „neben“ der Natur gegenständig anschauen, so wie Natur gegenständig angeschaut werden kann. Was nicht hinzugefügt ist, kann selbstverständlich auch nicht abgezogen werden. Man kann vielmehr sagen: alles, was gegenständig angeschaut und ausgesagt werden kann, gehört zur Natur. Andererseits ist nichts, was von der menschlichen Natur gegenständig ausgesagt werden kann, zutreffend beschrieben, wenn der Umstand, daß es sich um personal besessene Natur handelt, nicht mitgesehen ist. Dabei ist „mit-sehen“ nicht so zu verstehen, daß zwei Dinge (neben- oder ineinander oder wie immer man das denken will) zugleich gesehen werden, so daß sich grundsätzlich auch eines ohne das andere sehen ließe; vielmehr bezeichnet „mitsehen“ hier, daß bei aller Beschreibung menschlicher Natur darauf zu achten ist, daß sie personal besessene Natur ist – ein Umstand, den man ihr „ansehen“, den man aber nie „für sich sehen“ kann, da für sich seiende Personalität weder sein noch gedacht werden kann. Noch einmal: Menschliche Personalität ist die Weise, wie die Leib-Geist-Natur sich in Freiheit selbst besitzt und verwirklicht – ohne Personalität gibt es keine Leib-Geist-Natur. Sosehr man Natur und Person unterscheiden kann und muß: sowenig darf man sich durch diese Unterscheidung verführen lassen, Natur und Person wie zwei gleicherweise gegenständliche Wirklichkeiten nebeneinander zu stellen.

Man kann das Gesagte in einem Bild veranschaulichen: Personalität kann verstanden werden als der je eigene Horizont, in dem Leib-Geist-Natur erscheint. (Dabei sei hier

---

<sup>24</sup> Ausdrücklich sei darauf hingewiesen, daß es uns vor allem auf das Element der „WEISE zu sein“ ankommt. Über die Problematik des Ausdruckes „Selbstbesitz“ sind wir uns klar: Buber würde wahrscheinlich einwenden, daß Person eben nicht von sich selbst her zu verstehen sei. Andererseits aber sieht auch er, daß sie nicht einfachhin und ausschließlich vom Du her verstanden werden kann: vgl. dazu seine Schrift „Urdistanz und Beziehung“, zuerst 1950, GW I, S. 411 bis 423.



einmal davon abgesehen, daß der Mensch als Ganzer, also Natur und Person, zuvor schon selbst im Horizont des Seins erscheint.) Sosehr ich nun in der Erscheinung eines konkreten Gegenstandes Erscheinungshorizont und Erscheinungsgegenstand begrifflich unterscheiden kann, sowenig darf ich den Umstand übersehen, daß der Horizont immer nur zugleich mit dem Gegenstand erscheint – und der Gegenstand immer nur in einem Horizont. Eines kann ohne das andere nicht sein. Das leuchtet ohne weiteres ein, soweit es den Horizont betrifft: ein im strengen Sinne „leerer“ Horizont kann ja nicht vorgestellt werden; nach den kritischen Überlegungen Kants sind wir aber auch auf das andere aufmerksam geworden – daß nämlich ein Gegenstand als solcher (weil er z. B. notwendig abgegrenzt erscheint) immer schon einen Horizont hat.

Wenn das aber so ist, wie steht es dann mit der Unmittelbarkeit der Begegnung von Personen? Um in unserm Bild zu bleiben: fordert nicht, wer mit Buber nach der Unmittelbarkeit und Ausschließlichkeit der Ich-Du-Beziehung, nach dem direkten Kontakt des Ich mit der „Anderheit des Anderen“, also seiner Personalität, ruft, Kontakt von „leerem Horizont“ zu „leerem Horizont“? Wird in dieser Forderung die „Anderheit des Anderen“ nicht doch vergegenständlicht? Wird die Ich-Du-Beziehung nicht doch – in einer verborgenen Weise freilich – vorgestellt wie die Beziehung von einer Person zu einem Gegenstand?

Tatsächlich finden sich bei Buber Stellen, welche ein Vergegenständlichen des Du erkennen lassen – ganz gegen die Grundintention ihres Autors. Es sei deren eine hier zitiert. Im Nachwort zu den Schriften über das dialogische Prinzip lesen wir: „Wir hatten erkannt, daß eben dasselbe Du, das von Mensch zu Mensch geht, eben dasselbe ist, das vom Göttlichen her zu uns niederfährt und von uns her zu ihm aufsteigt. Um dieses Gemeinsame in der äußersten Ungemeinsamkeit ging es und geht es. Jene biblische Verschwisterung von Gottesliebe und Menschenliebe im Doppelgebot lenkte unsern Blick auf die Transparenz des endlichen Du, aber auch auf die Gnade des unendlichen, zu erscheinen, wo und wie es erscheinen will<sup>25</sup>.“ An einer anderen Stelle heißt es: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du<sup>26</sup>.“

Es ist zu beachten, daß Buber von einer Gemeinsamkeit „in der äußersten Ungemeinsamkeit“ spricht; daraus ist zu entnehmen, daß er hier wie auch sonst unter der Ich-Du-Beziehung die Beziehung von Anderheit zu Anderheit, von Personen in ihrer Personalität, meint. Dann aber ist die Rede von einer „Transparenz“ des Du; es ist davon die Rede, daß das unendliche Du im menschlichen Du erscheint. Transparenz kann aber nur einem Gegenstand zukommen; nur in einem „etwas“ kann ein anderes aufleuchten – nur in einem „etwas“ kann ein anderes erscheinen. Wo das unendliche Du im menschlichen Du erscheint, wird das menschliche Du Gegenstand im Horizont des Unendlichen. Nur Gegenstände können in einem Horizont stehen – das Aufleuchten eines Horizontes in einem andern ist undenkbar, da Leere in Leere leer bleibt.

Mit Buber bin ich der Ansicht, daß Gott mir in einem Menschen begegnen kann – wobei ich allerdings (was im folgenden noch näher zu erläutern sein wird) die biblische

<sup>25</sup> GW I, S. 301 f.

<sup>26</sup> Ich und Du, GW I, S. 128.

Vorstellung von „Widerspiegeln“ derjenigen von der „Transparenz“ vorziehen möchte. Gegen Buber aber mache ich geltend, daß nicht die Personalität als solche der Ort der Begegnung ist, sondern immer nur der ganze Mensch. Und hier kehren wir zum eigentlichen Gegenstand unseres Fragens zurück: ich möchte gegen Buber geltend machen, daß der Funke der Ich-Du-Beziehung niemals „unmittelbar“ von Personalität zu Personalität überspringt, weil man einen Kontakt von Personalität zu Personalität nicht denken kann, sondern nur einen Kontakt von (personalem) Mensch zu (personalem) Mensch. Wenn Personalität nicht ohne Natur denkbar ist – wie will man dann Beziehung ohne Natur denken? Wenn aber Beziehung nicht ohne Natur gedacht werden kann, warum soll dann die dem (personalen) Menschen natürliche „Leibhaftigkeit“, die gegenständliche Gebärde aus der Beziehung herausgehalten werden? Wenn es die „Unmittelbarkeit“ von Personalität zu Personalität nicht geben kann, darf man dann die so beschriebene Vermittlung als Minderung des Seinskontaktes verstehen? Darf ein Mensch seine Natur als sein Personsein hindernd auffassen?

Die Unentbehrlichkeit der leibhaftigen Gebärde kann also nicht als Mangel, nicht als die „erhabene Schwermut unseres Loses“ bezeichnet werden, wenn anders man nicht unser Menschsein selbst als Schwermut bezeichnen will; man sollte sie vielmehr ohne diese Einschränkung als das Menschliche am Menschen sehen – als seine „Größe. Denn so wird Bild und Vorbild in der Mitte der Lebendigen“<sup>27</sup>.

Nun könnte jemand einwenden, daß er sich zwar der Schlüssigkeit unserer Überlegungen nicht entziehen wolle und könne – daß er gleichwohl den Eindruck habe, als sei unsere Lösung zu einfach. Wenn man nun auch die Vermittlung in zwischenmenschlichen Gesprächen nicht mehr als Mangel bezeichnen dürfe, so lasse sich doch gleichwohl nicht übersehen, daß menschliche Kommunikation verfehlt werden könne und oft verfehlt werde. Es sei zwar zuzugeben, daß der von Buber gewählte Ausdruck „Bildmensch“ insofern irreführe, als er verleiten könne, die Störung in der Vermittlung an sich, statt in der willentlichen Verstellung der Gesprächspartner zu suchen – dennoch sei die Mittelbarkeit, wenn zwar nicht Ursache, so doch ermöglichender Grund für Verstellung und damit Verfehlung der Zwischenmenschlichkeit überhaupt. Nun sei aber auch eine unverstellte Gebärde meines Partners der Deutung bedürftig; sie sei darauf angewiesen, von mir richtig gelesen zu werden; demgemäß sei zu fragen, ob man sich nicht endgültig jeder Möglichkeit begeben, im Gespräch seines Partners „sicher“ zu sein, wenn man die Mittelbarkeit im besprochenen Sinne annehme und werte.

Dieser Einwand muß sehr ernst genommen werden, da es hier um ein zentrales Problem des Buberschen Denkens geht. Es geht ihm ja nicht um eine Lehre, sondern um die Vermittlung von Erfahrung: „Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zuwenig gesehen worden ist“<sup>28</sup>! Hinsichtlich der aufgeworfenen Frage geht Bubers Erfahrung dahin, daß es zwischen Menschen – wenn auch nur in augenblickshafter Realisierung – eine Art der Begegnung gebe, welche die Evidenz des „wahrhaft beim Andern sein“ in sich trage.

---

<sup>27</sup> Ebd., GW I, S. 104.

<sup>28</sup> Antwort, SB, S. 593.

Jeder Liebende wird das bestätigen<sup>29</sup>. Die Frage ist nur, ob man deswegen einen unmittelbaren Kontakt mit dem Sein des anderen (und nicht nur mit seiner Erscheinung) unter Ausschluß seiner Leibhaftigkeit annehmen<sup>30</sup> – und dabei die von uns oben aufgezeigten Schwierigkeiten in Kauf nehmen muß. Wir möchten diese Frage verneinen und die Evidenz als eine aus der Schau der Gestalt sich ergebende verstehen – wobei dieser Vorgang zur Voraussetzung hat, daß beide Partner einander mit Lauterkeit gegenüber treten.

Auf das weitere Problem, ob jemand sich der eigenen oder der fremden Lauterkeit sicher sein könne, soll hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Reflex wird man sich weder der eigenen noch der fremden Lauterkeit versichern können, in der Ausdeutung der von Buber bezeugten Evidenz aber sind wir der Überzeugung, daß im beiderseitigen Zueinander-Ausgehen der Partner und dem damit gegebenen Transzendieren die Lauterkeit des Partners ursprünglich und evident erschaut, die eigene dagegen in der Bestätigung durch den Partner miterfaßt wird.

Und hier erweist sich eine weitere Unstimmigkeit des Buberschen Ansatzes aus dem Bedenken der Konsequenzen: Ist es überhaupt angemessen, daß ich danach verlange, meines Partners „sicher zu sein“; ist solches „Sicher-Sein“ dem Menschen nicht allein unfreien Gegenständen gegenüber möglich und erlaubt? Liegt nicht (unbewußt) in dem Beweggrund, welcher sosehr nach der Unmittelbarkeit als dem Garanten der Sicherheit Ausschau halten läßt, schon eine ungewollte „Vergegenständlichung“ des Du? Darf man versuchen, sich der Freiheit eines anderen zu versichern? Wenn nein – ist es dann nicht gerade die „Mittelbarkeit“, welche das Du vor dem Zugriff des Ich sichert und schützt? Warum denn soll ich „dahinter-zu-gelangen“ versuchen, wo ich doch den Partner gerade in seiner Personalität und Freiheit schätzen und achten will?

Offenbar ist die „Mittelbarkeit“, oder vielleicht sagen wir besser: die Vermittlung im zwischenmenschlichen Kontakt zu Unrecht unter ein Verdikt geraten, daß aus einer vorschnellen Übertragung der von Kant bloßgelegten Implikationen menschlichen Objekterkennens auf den Bereich zwischenmenschlicher Beziehung herrührt.

### III.

In einem letzten Ansatz sei noch eine Frage besprochen, welche bisher offenbleiben mußte. Wir hörten, daß nach Buber die verlängerten Linien der Ich-Du-Beziehungen sich schneiden im ewigen Du. Diese Vorstellung findet sich bei ihm in zweifacher Gestalt. Einmal wird das ewige Du hinter dem menschlichen Du sichtbar – zum anderen wird die Beziehung zum ewigen Du als vorgängig und die zwischenmenschliche Beziehung ermöglichend dargestellt. Es ist davon die Rede, „daß die Beziehungen der Menschen zu

<sup>29</sup> Wir verzichten bewußt darauf, die von Buber zur Erläuterung seiner Kategorie der „Umfassung“ (in: Über das Erzieherische [erstmal 1926, GW I, S. 801]) gebildeten Beispiele hier wiederzugeben, da sie allzu mißverständlich sind. Zudem ist von der „Umfassung“ in seinen sonstigen Schriften wenig die Rede.

<sup>30</sup> Vgl. die Anm. 14 zitierte Stelle.

ihrem wahren Du, die Radien, die von all den Ichpunkten zur Mitte ausgehen, einen Kreis schaffen“. Weiter heißt es dann: „Nicht die Peripherie, nicht die Gemeinschaft ist das erste, sondern die Radien, die Gemeinsamkeit der Beziehung zur Mitte<sup>31</sup>.“

Wir hatten bereits oben darauf hingewiesen, daß in der Art und Weise der Buberschen Darstellung die Konsequenz einer Vergegenständlichung des Du nicht zu umgehen ist. Wenn man das Du – wie Buber es zu tun immer wieder geneigt ist – als die Personalität des Partners als solche versteht, darf man von einer Transparenz des endlichen Du zum ewigen hin nicht sprechen.

Da das Innestehen eines Horizontes in einem anderen leer bleiben muß und nicht gedacht werden darf, kann eine Transparenz des ewigen Du in der Personalität des mir gegenüberstehenden Menschen in seinem Du nicht zustande kommen.

Das von Buber richtig erfaßte Phänomen muß wohl folgendermaßen gedeutet werden. Gott ist als solcher für den Menschen im strengen Sinne unsichtbar. Sein Dasein wird aber vom Menschen tatsächlich erfaßt (vor aller Bewußtheit) in der Begegnung mit dem anderen Menschen. Es wird erfaßt, insofern sich der Mensch dort, wo er einem andern Menschen begegnet, mit diesem anderen Menschen in einen gemeinsamen, vorgegebenen Horizont hineingestellt sieht. Das aber wird gerade nicht an der „Anderheit des Anderen“, sondern im Gegenteil an dem erfaßt, was er mit mir gemeinsam hat. Die vorgegebene Solidarität des Menschseins läßt in der Begegnung den umgreifenden Horizont der Welt sichtbar werden. Auf diesem Fundament wird nun allerdings noch ein Weiteres anschaulich. Der mir begegnende Mitmensch hat ja nicht nur mit mir die Menschennatur gemeinsam, sondern er hat sie zugleich in radikal anderer, mir un verfügbar entgegenstehender Weise, eben in der Weise des Du, in der Weise der je konkreten Personalität. Ich erfahre in der Begegnung, daß das Du unbeschadet des uns gemeinsam umgreifenden Welthorizontes selbst noch einmal Horizont seiner mir gegenwärtigen Erscheinung ist. Das ist möglich – denn während wir die Transparenz von Personalität als solcher auf Personalität hin ablehnen mußten, weil das Innestehen eines Horizontes in einem andern nicht gedacht werden kann, können wir ohne Schwierigkeiten verstehen, daß ein „Gegenstand“ gleichzeitig zwei Horizonte eröffnet, uns gleichsam zugleich von zweierlei Lichtquellen beschienen erscheint.

Indem ich nun also in der Begegnung erfahre, daß ich die Menschennatur (bei aller Verschiedenheit der personalen Weise des Besitzes dieser Natur) mit dem begegnenden Du gemeinsam habe, daß ich mit ihm im einen und selben Horizont der Welt stehe, erfasse ich den uns umgreifenden Horizont des Seins. Indem ich zum weiteren in der gleichen Begegnung erfahre, daß die uns gemeinsame Natur gleichwohl von uns personal verschiedenen Wesen in radikal unterschiedener Weise besessen wird – mit anderen Worten, indem ich die Anderheit des Anderen erfahre –, wird mir deutlich, daß „gegenständliches“ Sein personal eröffnet und verantwortet ist; von da aus steigt die Ahnung auf, daß auch das uns beide umgreifende, uns in der Welt gegenständlich werdende Sein personal verantwortet ist: vom ewigen Du.

<sup>31</sup> Ich und Du, GW I, S. 156.



Was hier notwendigerweise in logischer Abfolge ausgebreitet werden mußte, ist in der Schau eines. Das logische Nacheinander darf nicht zu einem zeitlichen Nacheinander gemacht werden. Eher träfe das Umgekehrte zu; den von Buber angestellten Analysen, wonach das Kind die Welt, und zwar auch die nur gegenständliche Welt, ursprünglich als personal belebt erfährt, ist voll und ganz zuzustimmen. Hier ist die naiv ursprüngliche Erfahrung zugleich die umfassendere.

Wer die Dinge so sieht, wird verstehen, was von uns oben bereits angedeutet wurde. Die Vorstellung von einer Transparenz des endlichen Du auf das ewige hin ist weniger glücklich. Zutreffender spricht man wohl mit der Schrift von dem „Glanz Gottes“, der aufleuchtet im Angesicht des Partners.

Buber hat immer wieder betont, daß es auch zur Dingwelt echte Beziehung geben kann. Von daher kennt er auch ein Ich-Es-Verhältnis ohne negativen Akzent. Mehrfach spricht er von den drei Beziehungsebenen, in denen der Mensch steht: der Beziehung zur gegenständlichen Welt, der Beziehung zum Mitmenschen und der Beziehung zum ewigen Du<sup>32</sup>. Während nun aber die menschliche Beziehung – wie wir sahen – mit der Beziehung zum ewigen Du innigst verknüpft wird, fehlt eine solche Verknüpfung mit der Beziehung zur nichtpersonalen Welt. Unsere Überlegungen zeigen nun, daß dieser Mangel auch eine Entstellung des Verhältnisses zwischen der Gottbeziehung und der zwischenmenschlichen Beziehung zur Folge hat. Nur da, wo das, was am Menschen „gegenständlich“ (wenn auch niemals nur gegenständlich) ist, einbezogen wird, läßt sich das genannte Verhältnis wirklich verstehen, weil es in Wirklichkeit nur so „ist“! Der Mensch ist als leibhafter Mensch in einem recht verstandenen Sinne immer auch „Teil“ der nichtpersonalen Schöpfung – da, wo die Leibhaftigkeit des Menschen einbezogen ist, ist die ganze Schöpfung einbezogen. Wo man sieht, daß – wenigstens so weit der Mensch im Spiel ist – personale Begegnung nicht anders als durch „Natur“ vermittelt werden kann, wird die nichtpersonale Schöpfung zum „Gelenk“ der personalen Beziehungen – sowohl der Beziehungen der Menschen untereinander, als auch der Beziehung zwischen Mensch und Gott. Dieser Hinweis auf die größere Einbeziehungskraft unseres Verständnisses – für das Buber übrigens alle Bausteine bereitgestellt hat<sup>33</sup> – mag unsere Überlegungen abschließen.

Wenn das von uns Gesagte zutrifft, so ist eine neue „Methodologie“ des zwischenmenschlichen Gespräches notwendig. Martin Buber hat dazu – wie gesagt – wesentliche Elemente erarbeitet, wenngleich wir der von ihm versuchten Systematisierung nicht zustimmen können.

Durch den Siegeszug der technischen Weltbewältigung droht die auf diesem Gebiet so erfolgreiche analysierende Tätigkeit der menschlichen Vernunft irrtümlich zum alleinigen Modell menschlichen Vernunftgebrauches erhoben zu werden. Damit wird

<sup>32</sup> Ebd. S. 81, auch S. 146.

<sup>33</sup> Das gilt in sehr viel stärkerem Maße, als das bei der gebotenen Kürze unserer Darlegungen deutlich gemacht werden konnte. Vgl. z. B. die Schrift: Der Mensch und sein Gebild (erstmalig 1955); GW I, S. 424 – 441. Vgl. auch Anm. 13.



dann die Verifizierbarkeit menschlicher Erkenntnisse zum obersten Maßstab – Analysen kann man kontrollieren. Gestalt aber läßt sich niemals analysierend erfassen, da sie entweder in ihrer Ganzheit oder aber gar nicht ist. Gestalt – vor allem aber personale Gestalt – kann man nur „schauen“, dazu bedarf es einer anderen als der analysierenden Fähigkeit der Vernunft, nämlich ihrer synthetischen Fähigkeit. Diese aber bezieht nicht nur die menschliche Denkkraft ein, sondern beansprucht ihn in seiner leib-geistigen Ganzheit. Darum können ihre Erkenntnisse nicht „neutral“ weitergegeben werden, wie die Kenntnisse der technischen Welt; sie erschließen sich nur dem, der gleichfalls bereit ist, sich „ganz“ in die betreffende Schau einbeziehen zu lassen. Die größere oder geringere Fähigkeit, „ganz bei der Sache zu sein“, bedingt jeweils den Gewißheitsgrad der Erkenntnis – bedingt aber gleichzeitig die Formkraft einer Erkenntnis für den erkennenden Menschen selbst. Darum bereichert die auch nur geringste Erkenntnis solcher Art den Menschen mehr als die höchste Erkenntnis der technischen Weltbewältigung – von daher ist ihr Rang zu bestimmen.

Neben dem analysierenden Denken muß die Schau der Gestalt vom Menschen geübt und als eigenständige Denkform höheren Ranges anerkannt werden – wenn anders der Mensch nicht jedes zwischenmenschliche Erkennen und jede Sinnerkenntnis abschreiben will. Welcher Art diese Denkform ist, hat Urs von Balthasar deutlich gemacht, wenn er mit Beziehung auf das Denken des Irenäus von Lyon schreibt: „Nicht die Hintergründe durchwühlt er, sondern die schöne Oberfläche beschreibt er, die als solche die wahre Offenbarung der verborgenen Tiefe ist“<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Herrlichkeit, Bd. 2, Einsiedeln 1962, S. 56.

## Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit

B. Katholische Theologen (Fortsetzung)

### 5. Patricius Benedikt Zimmer (1752 – 1820)

Auch dieser in Dillingen (1783–1795), Ingolstadt (1799) und Landshut (1800–1820), als Professor der Dogmatik, Archäologie und Exegese tätige Theologe (Weltpriester), hat an der Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit der Aufklärung und Kant, später mit Fichte und Schelling einen bemerkenswerten Anteil. Er hatte Joh. M. Sailer zum Freund und Kollegen, der ihm ein ehrendes Zeugnis ausstellte<sup>1</sup>. Indem wir die deutlich (seit 1804) von Schelling beeinflusste spätere Phase seines Denkens im Zusammenhang mit dem Deutschen Idealismus auf sich beruhen lassen, resümieren wir hier die unser Thema berührenden Ideen aus seiner frühen Zeit<sup>2</sup>. Der Mensch heute, sagt Zimmer, ist nach christlicher wie philosophischer Lehre (Kant: das radikal Böse im Menschen) zu seinem moralischen Zweck unangepaßt. War er das auch, als er aus Gottes Hand hervorging? (§ 23). Zimmer skizziert einleitend die traditionelle Theorie der vier Heilsstände und (damit verbunden) des Unterschiedes von Natur und Übernatur, wonach die Ersteltern sich nicht im Stande der reinen, sondern der übernatürlich erhöhten Natur befanden (§ 24). Die Erstmenschen waren bei ihrer Erschaffung zur Erreichung des moralischen Endzweckes der Schöpfung besser geeignet als nach der Sünde ohne die Gnade Christi (§ 25). Doch, weil noch ohne moralischen Vernunftgebrauch (ohne den es Moralität nicht gibt), waren sie wie Kinder weder gut noch schlecht, ja philosophisch gesprochen gar nicht einmal wirkliche Menschen, da hierzu Vernunft und Vernunftgebrauch gehört (§ 25, 1<sup>3</sup>). Nichts Notwendiges und Nützliches zur Moralität fehlte ihnen; denn darin bestand „das Bild und Gleichnis Gottes“, daß sie wie dieser, moralisch gut sein konnten (§ 25, 2).

Gleichwohl waren sie Sinneneindrücken unterworfen und konnten ihnen, entgegen dem Gebote Gottes, folgen (§ 25, 3). Gott erwies ihnen das besondere Privileg eines vertrauten Umganges und einer Erziehung zum Vernunftgebrauch; als sie diesen erlangt hatten, gab er ihnen das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen (§ 25, 4). Außer diesen auf den Geist der Erstmenschen bezüglichen Erweisungen seiner Gunst (beneficia), gewährte er ihnen auch ein besonderes auf den Körper gerichtetes Geschenk

<sup>1</sup> HURTER V 647–49; Kath. Theologen Dtls. im 19. Jh., I 94–113 (Ph. SCHÄFER).

<sup>2</sup> *Theologiae christianae specialis et theoreticae pars I–IV* (Landshut 1802–06).

Die folgende Ideenskizze ist gezeichnet nach Bd. II: *De Deo pro nobis*. Wir verweisen auf die Paragraphen und rücken sie gleich in den laufenden Text.

<sup>3</sup> Gegen das letzte: M. DOBMAYER, *Systema theologiae dogmaticae*, t. V p. 1 § 144, 5 Anm.

(singularis favor): Bewahrung vor Krankheit, Schmerz, Tod (§ 25, 5). Die Erstmenschen waren von Anfang an moralisch gut, seitdem sie sich entschlossen hatten, die Schöpfung gut zu gebrauchen und Gottes Gesetz genau zu befolgen (§ 25, 6). Daraus ergibt sich, daß der erste Stand besser war als der nach der Sünde und als der, in dem wir heute geboren werden: ein übernatürlicher, den uns Christus wiederschenkt, ein auch leiblich ausgezeichneter, den wir durch die Gnade Christi (jetzt) nicht wiedererhalten; die Sünde hat den ersten Menschen nach Seele und Leib zum Schlechten verkehrt; sie haben die besonderen Gaben ihres ersten Standes verloren (§ 25,7 und § 26). Er verlor seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, zog sich Gottes Zorn und Ungnade zu, geriet in die Knechtschaft des Teufels (§ 27 – 29). Es gehört nicht zur erklärten katholischen Lehre, daß Gn 3 nur Geschichtliches enthält; man kann auch Mythisches oder Dichterisches darin zugeben, wenn wenigstens zwei Elemente darin für Geschichte gehalten werden: die Sünde der Stammeltern, und der Verlust ihres vorteilhaften ersten Standes (§ 31). Das genau definiere auch das Trienter Konzil (§ 32). Diese Lehre sei für das Verständnis der christlichen Botschaft (Güte der Schöpfung; Ursache des Übels; Bedeutung Christi) unerläßlich und beharrlich zu verteidigen (§ 33). Die Sünde der Ersteltern hat nicht nur diesen selbst, sondern allen ihren Nachkommen geschadet und deren Stand verschlechtert (§ 34). Der durch den ersten Stand ermöglichte und angezielte moralische Endzweck war vereitelt, was zur Planung einer neuen moralischen Ordnung (Erlösung) führte (§ 35), die sich im Fortgang der Offenbarung unter dem Walten Gottes als des moralischen Lenkers der Geschichte enthüllt (§ 36). Zum Verständnis dessen ist die Lehre von der Erbsünde unerläßlich (§ 37), von der unter anderem zunächst zu fragen ist, ob es sie gibt? (§ 38); was man als christliche Lehre unbedingt bejahen muß (§ 39). Aus Gn 3 allein ist sie allerdings nicht mit Sicherheit zu entnehmen, obgleich wir, wenn auch nur mit Wahrscheinlichkeit, auf die Erbllichkeit der den ersten Menschen treffenden Straffolgen, die wir ja auch an uns wahrnehmen, schließen können. Keinen Beweiswert spricht er den alttestamentlichen Stellen wie Job 14, 4 und Ps 50, 7 zu; weil der Kontext sich über die Art der beklagten Unreinheit nicht ausspricht. Mehr trage für die Folge die beständige jüdische Lehrtradition sowie die verbreitete Überzeugung vieler Völker aus, welche den beklagenswerten Zustand der Menschheit auf eine Urschuld zurückführen (§ 39). Deutlich ergebe sich die Existenz der Erbsünde aber aus Röm 5, 12 – 21, welches Kapitel unser Autor auf dem Hintergrund des Briefes und seines Zieles im ganzen deutet, Juden und Heiden in der römischen Gemeinde zu zeigen, daß sie einander nichts Gutes voraus – , das Böse aber (Sünde und Tod) gemeinsam haben: wie zur Gerechtigkeit die Gnade Christi hilft, so ist ihr die Sünde aus Adam ein Hindernis (§ 40). Auch der unlösliche Zusammenhang der Erbsünde mit der Notwendigkeit der Taufe und Erlösung durch Christus beweise ihre Existenz (§ 41). Je sechs Zeugen aus der griechischen (§ 42) wie lateinischen (§ 43) Patristik verbürgen den einhelligen Konsens der frühen Kirche über die Existenz der Erbsünde, wobei der Kontrast zwischen Adam und Christus ein durchgängiger Hauptgedanke sei (§ 44). Auch öffentliche Lehrentscheidungen bezeugten sie: das afrikanische Plenarkonzil 418; das 2. Arausicanum 529; das Ephesinum 431; das Tridentinum 1546 (§ 45). Daß es also eine Erbsünde gebe, *quam certissimum est*; es bedeutet, daß bei diesem Zustand niemand sein Ziel (Heil) erreichen könne (§ 46). Worin aber besteht die Natur der Erbsünde? Die Schwierigkeit und verschiedenen Arten, dies zu sagen, habe dazu geführt, auch gegen die Existenz der Erbsünde mißtrauisch zu sein und sie schließlich zu leugnen. Er selbst gibt folgende

Definition: die Erbsünde ist weder eine aktuelle noch habituelle Sünde; auch liegt ihre Natur nicht im Tode und den Schmerzen des Körpers, auch nicht in der Macht des bösen Beispiels der Ersteltern, noch auch in der Neigung, der Sinnlichkeit gegen die Vernunft, oder besser, in der Kirchensprache, der Konkupiszenz gegen das Gesetz Gottes zu frönen; sondern sie ist zu verlegen in die Übermacht der Konkupiszenz oder Sinnlichkeit über die Vernunft, die im Menschen durch die natürliche Abstammung entsteht und die verbunden ist mit der Unfähigkeit, diese Übermacht mit jenen Kräften, welche die natürliche Abstammung und der natürliche Zusammenhang mit der Außenwelt ihm verleiht, zu brechen (§ 47). Er erläutert: Die Erbsünde ist keine aktuelle Sünde, denn sie erzeugt nicht die Effekte einer solchen: wahre Schuld und Strafe, weil definitionsgemäß hierzu die Zustimmung des eigenen freien Willens absolut nötig ist; wir können darum die Erbsünde auch nicht bereuen. Sünden- und Strafcharakter eignet ihr nur im analogen Sinne: man entbehrt der Liebe und Freundschaft Gottes; man wird Gott mißfällig. Auch die Unfähigkeit, Gott zu schauen (*poena damni*), ist Strafe nur im analogen Sinne (§ 48). Auch eine habituelle Sünde, wie sie aus einer persönlichen aktuellen Sünde entsteht, ist die Erbsünde nicht; doch ist sie einer solchen habituellen Sünde analog: sie macht zum Bösen geneigt; sie ist ein *peccatum habituale naturae* (§ 49). Auch Schmerzen und Tod, oder die Macht bösen Beispiels, oder die Neigung zu den irdischen Dingen für sich allein, oder die Konkupiszenz machen nicht die Natur der Erbsünde aus; denn all das bleibt ja auch im Gerechtfertigten (§ 50). Die Erbsünde kann nach erklärter katholischer Lehre nichts geringeres sein als das Hindernis, das dem Menschen bei der Schöpfung gesetzte letzte Ziel zu erreichen, und ein solches Hindernis, das durch die Geburt entsteht und mit natürlichen Kräften nicht behoben werden kann (§ 51). Worin aber besteht sie dann? In der Macht der natürlichen Konkupiszenz, verbunden mit der Unfähigkeit, diese zu überwinden, welche Unfähigkeit begründet ist in der Abwesenheit der übernatürlichen, diese Macht brechenden Gnade (§ 52). Unser Autor findet diese Sicht auch in Röm 5 (§ 53) und der Tradition (§ 54) belegt.

Wie aber wird die Erbsünde übertragen? Die Offenbarungslehre sage nichts hierüber, es sei denn andeutungsweise. Zimmer referiert zuerst die uns schon von Joh. D. Michaelis und I. Schwarz her bekannte Theorie von der erblichen Vergiftung durch den Genuß der verbotenen Frucht (§ 55). Diese Theorie habe den Nachteil, Gn 3 im Detail wörtlich für Geschichte halten zu müssen, während sehr viele (*permulti*) sie für einen geschichtlichen oder philosophischen Mythos hielten; auch seien Lebensbaum und Baum der Erkenntnis nicht klar genug hinsichtlich ihrer Rolle in Einklang gebracht (§ 56). Es gebe aber auch noch weitere Schwächen dieser Hypothese (§ 57). So zieht er die Meinung vor (die schon die hochscholastische war), eine besondere Gunst Gottes hätte für die Dauer des Gehorsams die natürliche Anfälligkeit für Krankheit, Schmerz, Tod samt der natürlichen Konkupiszenz in den Ersteltern hintangehalten; der Entzug dieser Gunst nach dem Fall habe diese wieder aufleben lassen, so daß sie erblich wurde wie die Natur selbst, deren Schattenseiten sie sind, was alle hier aufkommenden Fragen bestens löse (§§ 58 – 59).

Zimmer schließt die Frage der Erbsünde mit zwei Bemerkungen: nie war (auch nach dem Fall nicht) der Mensch von Gottes Gnade ganz verlassen, zumal die Erlösung durch Christus mit der Heilsordnung, die den Fall Adams vorsah, in eins gesehen werden muß

(§ 60); der Mensch, soweit er das Ergebnis einer bloß menschlichen Geburt und sich selbst überlassen ist, kann für Gott und sein Heil nichts – wie verbunden mit Christus alles –, was vor allem für die Moraltheologie der Ausgangspunkt sei (§ 61).

#### 6. Franz Oberthür (1745 – 1831)

Dieser Theologe war seiner Kirche treu ergeben und diente ihr als Priester (1769), Vikariats- und Konsistorialrat (1773), Professor der Dogmatik und Dogmengeschichte/Würzburg (1773 – 1803/1804 – 1809), sowie als Domkapitular (1821). Er machte sich aber mehr durch Herausgabe von Vätertexten (34 Bde) als durch dogmatische Korrektheit und Lehrgeschick einen Namen. Seine Theologie ist biblisch-antischolastisch und wertet unter dem Einfluß der Aufklärung am Christentum vor allem die ästhetisch-sozial-humanitäre Seite<sup>1</sup>. Davon ist auch seine Lehre vom Urstand, Fall und Erbsünde betroffen<sup>2</sup>.

Der Urstand ist damit umschrieben, daß der Mensch Ebenbild Gottes (Gn 1, 26) ist, was der Theologe tiefer erfasse als der Philosoph<sup>3</sup>. Diese Idee ist „ein kurzes, noch dunkles Orakel . . ., das aber vom reichsten Inhalt ist“<sup>4</sup>, wonach „der Mensch im Kleinen seyn sollte, was Gott im Großen über das ganze Weltall ist, nämlich Herr auf derselben, Repräsentant, Symbol der Gottheit, vor dem das Thier, das sich nicht über das Sichtbare erhebt, Achtung und Ehrfurcht haben, dem es gehorchen und dienen sollte . . .“ Geistigkeit, unbegrenzte Perfektibilität, Selbstbewußtsein, Moralität sind darin mitgesetzt; herrschende Liebe zu Gott, die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Herrschaft der Vernunft krönen diese Gottebenbildlichkeit und machen den Menschen „in Wahrheit zum Stellvertreter der Gottheit auf Erden“<sup>5</sup>. Sünde und Erbsünde bilden dazu die Kontrastentsprechung<sup>6</sup>. Oberthür plädiert für die höchste Wahrscheinlichkeit des buchstäblichen Sinnes von Gn 2 – 3: weder die Form noch der Inhalt, noch der Kontext und der von diesen Kapiteln gemachte Gebrauch durch die Hl. Schrift selbst legen etwas anderes nahe<sup>7</sup>. Der „pragmatische Kommentar“ zu diesen Kapiteln unterstreicht zunächst, daß auch der paradiesische Mensch unter dem allgemeinen Gesetz langsamer Entwicklung stand und (nicht die höchst mögliche, sondern nur) die „absolut nötige Vollkommenheit“ erhielt: durch göttliche Belehrung, die er durch selbsttätiges Nachdenken vervollkommen sollte<sup>8</sup>. Zu dieser Vervollkommnung gehörte die Bildung der Moralität, wozu ein positives Gebot nötig war, weil (ein Gedanke schon des Hugo von St. Viktor) der Gehorsam gegen ein dem Menschen selbst nützliches Naturgesetz das Motiv reiner und verdienstlicher Gottesliebe nicht deutlich gemacht

<sup>1</sup> HURTER V 955 – 58; WETZER – WELTE IX 612 – 14 (O. PFÜLF); LThK<sup>2</sup> VII 1080 (A. LINDIG).

<sup>2</sup> Dargestellt nach: Bibl. Anthropologie (Mr – L 1807 II 1808).

<sup>3</sup> A. a. O. I 226 – 27.

<sup>4</sup> A. a. O. I 228.

<sup>5</sup> A. a. O. I 229 – 32.

<sup>6</sup> A. a. O. II Einleitung.

<sup>7</sup> A. a. O. II 120 – 140.

<sup>8</sup> A. a. O. II 142 – 44.



hätte<sup>9</sup>. Zu einem solchen positiven Gebote eignete sich unter allen am besten das Gebot, vom Baum der Erkenntnis nicht zu essen<sup>10</sup>. Oberthür beschreibt die „Veranlassung und Versuchung zum Falle“ und empfiehlt gegen alle anderslautende Deutung das wörtliche Verständnis der Schlange als Werkzeug eines bösen Dämon<sup>11</sup>. Die Erzählung des Moses sei nur „ein Fragment“. Der volle Sinn sei: die Schlange aß vor Evas Augen von der verbotenen Frucht, und tat so, als habe sie durch deren Genuß Verstand und Sprache erhalten, was dem Menschen die Hoffnung geweckt hätte, seinerseits Gott in der Erkenntnis von Gut und Böse (Allwissenheit) gleich zu werden. Versuchung und Fall begannen bei der Sinnlichkeit und vollendeten sich in Stolz<sup>12</sup>.

Diese Sünde der ersten Menschen ist „die erste und entfernteste Quelle aller sündhaften Charaktere und Handlungen“: sie erklärt nach der Absicht der Bibel den Ursprung und Grund von „dem allgemeinen, bey allen Menschen bemerkbaren, überwiegenden Hang zu sinnlichen Gütern . . . ein allen ihren Nachkommen gemeinschaftliches Erbübel, als ein von der ersten Sünde der ersten Menschen über das ganze Geschlecht verbreitetes moralisches Verderben<sup>13</sup>“. Hierüber hätten die älteren, Augustin folgenden Theologen zu streng, die liberalen jetzt zu lax gedacht; er möchte zwischen den Extremen stehen, was schwierig sei, weil alle Parteien der menschlichen Natur und der Bibel gerecht werden wollten und doch eine solche Vielfalt von Meinungen erzeugt hätten<sup>14</sup>. Seine eigene Darstellung geht *diesen* Weg: Die Geschichte, die Erfahrung des einzelnen und die Bibel<sup>15</sup> zeigten zwischen Vernunft und Sinnlichkeit im Menschen ein aufgehobenes Gleichgewicht<sup>16</sup>, das sich in einen „überwiegenden Hang zu sinnlichen Gütern“ ausdrückt und „ein moralisches Übel“ ist<sup>17</sup>, welches „Erbübel“ auf den Fall der Ersteltern zurückgehe<sup>18</sup>.

Des Bemerkens besonders wert ist der Gedanke Oberthürs zum Schuldcharakter dieses Erbübels<sup>19</sup>: Röm 5 meint nicht eine „willkürliche Zurechnung Gottes“, sondern dasselbe, was Röm 8 „Sünde“ nennt: „bloß eine gewisse, aber unbestimmte, und unbestimmbare Causal-Verbindung zwischen der wahren persönlichen Sünde Adams, und den von ihm (Paulus) tropisch also genannten, Unordnungen in unserer Natur, dem Hang zum Bösen . . . Sünde nur im uneigentlichen, im tropischen Sinne<sup>20</sup>“. Der Tod ist natürlich, weshalb die Sterblichkeit kein Zeichen für eine den Menschen anhaftende Sünde sein kann. Paulus trage die Überzeugung vom Tod (als Strafe für die uns zugerechnete Sünde Adams) nicht als seine Lehre vor, sondern exemplifiziere an ihr als einer den Juden vertrauten Vorstellung die allgemeine Zurechnung des (fremden)

<sup>9</sup> A. a. O. II 144 – 51.

<sup>10</sup> A. a. O. II 151 – 159.

<sup>11</sup> A. a. O. II 160 – 165.

<sup>12</sup> A. a. O. II 182 – 87.

<sup>13</sup> A. a. O. II 188 – 89.

<sup>14</sup> A. a. O. II 190 – 93.

<sup>15</sup> A. a. O. II 263 ff.: Gn 8, 2; Ps 14, 1; Kg 8, 46; Pr 7, 20. 29; Joh 4, 1 – 6.

<sup>16</sup> A. a. O. II 196 – 297.

<sup>17</sup> A. a. O. II 297 – 307.

<sup>18</sup> A. a. O. II 307 – 26.

<sup>19</sup> A. a. O. II 326 – 74.

<sup>20</sup> A. a. O. II 350 f.

Verdienstes Christi, auf die allein es ihm angekommen sei<sup>21</sup>. Er empfiehlt darum schon jetzt die „liberalere Meinung über die Erbsünde“, wonach „die Sünde Adams uns nicht zur Verdammnis, nur zum zeitlichen Tode zugerechnet werde, daß das uns von Adams Sünde her angeborene Erbübel, nicht Sünde, nur Krankheit, nicht moralisch, nicht imputabel, nicht vom Himmel ausschließend, nur physisches Verderben, oder Unordnung in den Bestandtheilen unserer Natur sey, die jedem Menschen die Tugend schwerer, den Kampf gefährlicher, aber den Sieg der Vernunft auch um so herrlicher und verdienstlicher machen<sup>22</sup>!“. Aber er nimmt diese kühne Formulierung (als etwas „leichtsinnig“) doch wieder zurück. Der Mensch ist nicht mehr das Geschöpf, an dem Gott sich freuen kann, das geschaffen zu haben, es ihn nun sogar reut, weil es seiner Bestimmung nicht mehr entspricht. Auch der strebsame Mensch kann den eigenen tätigen Anteil (Mangel an Bezähmung) von den Regungen seiner moralischen Fehlanlage nicht mehr unterscheiden, weshalb denn die Hl. Schrift uns alle Sünder und Kinder des Zornes nennt (Eph 2, 3). Wird nicht auch das (fremde) Verdienst Christi, des neuen Repräsentanten, uns zugerechnet? Entspricht die neue Heilsordnung nicht der alten<sup>23</sup>? Wenn auch „eigentliche Moralität und Imputabilität, Sünde und Strafe im Augustinianischen Sinne“ an unserem moralischen Verderben sich nicht findet: die Bibel spricht so hart davon, daß sie zwischen der Erbsünde und der persönlichen keinen Unterschied anzugeben und zuzulassen scheint“. Oberthür erklärt das aus der pädagogischen Absicht der Bibel: Gott will uns „als Erzieher, als Vater und als Gesetzgeber“ auch durch „das Unbestimmte, Dunkle, Mysteriöse“ dieser „Sünde“ daran gewöhnen, auch unsere „unvermeidlichen Schwachheiten“ als Übel anzusehen; er will uns ein hohes Ideal zeigen („Du sollst nicht gelüsten“); er will uns abschrecken, „um Maximen zu machen, zugunsten der Sinnlichkeit“ (man beachte die Anleihe beim Vokabular Kants). Oberthür findet unter diesem Blickwinkel dann auch die Idee (des Todes als) einer Strafe wieder plausibel<sup>24</sup>. Das Verderben greift vom Leibe auf die Seele über<sup>25</sup>, und begründet dort in jedem einzelnen einen individuellen moralischen Charakter<sup>26</sup>.

## 7. Johann Michael Sailer (1751 – 1832)

Als symptomatisch für die Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit der Aufklärung im Sinne der Assimilierung und Resistenz muß auch dieser Weltpriester (1775), Universitätslehrer (Ingolstadt: 1780 – 1781, 1799; Dillingen: 1784 – 1794; Landshut: 1800 – 1820) und Seelsorger (zuletzt Bischof von Regensburg: 1829) gelten: eine Gestalt von lauterem Charakter und tiefer Wirkung<sup>1</sup>. Unser Thema berührt er in seinen „Grundlehren der Religion<sup>2</sup>“, in seinem „Handbuch der christl. Moral<sup>3</sup>“, am

<sup>21</sup> A. a. O. II 352 – 55.

<sup>22</sup> A. a. O. II 356 f.

<sup>23</sup> A. a. O. II 357 – 61.

<sup>24</sup> A. a. O. II 361 – 74.

<sup>25</sup> A. a. O. II 373.

<sup>26</sup> A. a. O. II 374 ff.

<sup>1</sup> WETZER-WELTE X 1536 – 1538 (A. WEBER); LThK <sup>2</sup> IX 214 – 215 (R. ADAMSKI); Kath. Theologen Dtl. im 19. Jh. Bd. I 55 – 93 (G. SCHWAIGER); G. FISCHER, Joh. M. Sailer u. I. Kant (Fr 1953); J. VONDERACH: FZThPh 5 (1958) 257 – 73 384 – 403.

ausgiebigsten aber in seinen „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie“<sup>4</sup>. Sprache und Gedankenführung sind hier nicht scholastisch, sondern biblisch-katechetisch; gelegentliche lateinische Anmerkungen aus Kirchenvätern verraten, aus welchen Quellen er schöpft. Seinen Gedanken über Gn 1 – 3 stellt er das Bekenntnis voran: „Der praktische Schriftforscher . . . wird in der Erzählung den Buchstaben der Geschichte zu ehren wissen, ohne die sinnbildliche Deutung, da, wo sie Grund hat, zu verschmähen. Denn die Weise, alle Erzählungen zu Mythen zu machen, wird auf dem Theater der gelehrten Moden bald ausgespielt haben“<sup>5</sup>. In der Schöpfungsgeschichte Gn 1 – 2 findet er drei Hauptbegriffe: Gott ist Schöpfer; der Mensch ist das Bild Gottes; der menschenfreundliche, heilige Gott offenbart sich, der Mensch ist fähig, durch Hören und Verstehen mit Gott Umgang zu haben<sup>6</sup>. Der Mensch ist Bild Gottes. Dies bedeutet: „Er kann mit Überlegung handeln, die Sinnlichkeit leiten, die Gottheit nachahmen, Thiere beherrschen, seine Brüder lieben – dies kann er jetzt noch zum Theile: was muß der erste Mensch gewesen seyn, was muß der gekonnt haben?“<sup>7</sup> Die Art, wie er hier die Gedanken der Schule ausdrückt und resümiert, und was er davon ausläßt, beides verrät Sailers Denk- und Sprechstil. Das Paradies versteht er wörtlich als „Lustgarten“, als „erste Pflanzstätte unseres Geschlechtes“, wo Gott „ein milder Erzieher seines Lieblings“ ist. Der Mensch sollte das Paradies bewahren und bebauen (Adel der Arbeit), den Tieren Namen geben (Anlage zur Sprache, Herrschaft). Er behandelt die Bildung Evas aus Adam als Geschichte und schließt eine Ehecatechese daran. Das ganze erklärt er als „Basis aller sogenannten Rechtfertigungen der Fürscheidung“, womit er das Schulwort „Theodice“ umgeht<sup>8</sup>.

Das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, ist so „väterlich“ und „kindlich“ wie möglich. Gott ist „Erzieher seines Geschöpfes; keine Erziehung ohne Verbot“. Versuchung und Fall werden Vers für Vers erwogen und ausgewertet. „Der Vater will das Kind durch Gehorsam *erleuchten*, der Verführer durch Übertretung *aufklären*“<sup>9</sup>. Der Verführer ist eindeutig der Teufel (Weish 2, 24), die Schlange seine Hülle. Es gereicht der Menschheit zu keiner Unehre, daß sie eines Verführers bedurfte, um zu fehlen<sup>10</sup>. Die Folgen der Sünde: Scham; kindlich törichte Flucht vor Gott; das Vaterverhör; der Richterspruch über Eva, Adam, die Schlange; schließlich die Verstoßung aus dem Paradiese<sup>11</sup>.

Sailer findet in Gn 2 – 3 eine gemein-faßliche Erklärung für das Entstehen von Sünde und Tod; einen Kommentar zu Jak 1, 15; eine Schilderung der Sündenfolgen: Übermacht der Natur über den Menschen, Mühe, Schmerz, Jammer aller Art – Tod: Unzulänglichkeit der Selbstrettung, Bedürfnis einer Erlösung (Röm 5, 12 – 19). Er

<sup>4</sup> Bd 1 (Mn 1788 1820); zitiert nach der letztgenannten Aufl.; hierin Tl. 1, Hauptst. 3, Abschnitt 1: (Katechetische Lehrprobe über die Schöpfungsgeschichte u. Sünde des ersten Menschenpaares).

<sup>5</sup> Vorlesungen, 239.

<sup>6</sup> A. a. O. 293 f.

<sup>7</sup> A. a. O. 244.

<sup>8</sup> A. a. O. 244 – 47.

<sup>9</sup> A. a. O. 249.

<sup>10</sup> A. a. O. 250 – 53.

<sup>11</sup> A. a. O. 253 – 57.

findet die Erzählung verschonend, belehrend und einleuchtend. „So viel erbauendes findet der nüchterne Blick in dem Buchstaben dieser Geschichte . . . Genüget dir der Buchstabe nicht: so laß dir den Geist der ganzen Geschichte desto wichtiger und genießbarer seyn. Der Geist läßt sich so ausdrücken: I. der Mensch, . . . aus der Hand des Schöpfers . . . war unschuldig, und im Umgang mit Gott, gut, fromm, selig, unsterblich. II. Er blieb nicht – was er war; sündigte, und ward durch Sünde III. elend und sterblich, und seine Nachkommen mit ihm<sup>12</sup>.“

#### 8. Bernhard Galura (1764 – 1856)

Auch dieser für die Ideen der Aufklärung hinsichtlich des Unterrichtes aufgeschlossene, in Sachen des Glaubens aber treukirchliche Theologe, Priester (1788), Generalvikar von Vorarlberg (1818), Weihbischof (1820) und Fürstbischof (1829) von Brixen gewann für die katholische Theologie jener Zeit Bedeutung, indem er durch die Zentrierung der gesamten Glaubenslehre um die biblische Idee des Reiches Gottes Pastoraltheologie und Katechese erneuerte und straffte<sup>1</sup>. Zwei seiner Schriften, „Die neueste Theologie des Christentums<sup>2</sup>“ und „Die ganze christkatholische Religion in Gesprächen eines Vaters mit seinem Sohne<sup>3</sup>“, berühren unsere Frage. Beide versuchen die Glaubenslehre ohne Rückgriff auf die hergebrachte theologische Schulsprache betont biblisch darzustellen.

Der Urstand ist der Anfang des Reiches Gottes auf dieser Erde. Gott schuf darin den Menschen glücklich, unsterblich, mit allen Fähigkeiten und Eigenschaften eines glücklichen Wesens ausgerüstet, weshalb er denn auch gut, sehr gut war. Adam und Eva waren in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit geschaffen. Sie waren Gottes Ebenbild, Kinder Gottes, Erben des Glückes im Reiche Gottes. Sie hatten die reinste Gotteserkenntnis; denn die Geschichte des Reiches Gottes „ist nicht Anderes, als die Geschichte unserer Erziehung und Erhaltung zum ewigen Leben<sup>4</sup>“. Das Paradies, wie alles darüber Berichtete, versteht Galura wörtlich (daß gelehrte Männer darin die Einkleidung einer Geschichte sehen, wird beiläufig erwähnt): In der Mitte des Paradieses stand der „Baum der Wissenschaft des Guten und Bösen“, dessen Früchte zu essen, Gott dem Menschen unter Todesstrafe untersagte. Hier mischte sich der Teufel ein, der Fürst des Reiches der Unglückseligkeit, der Gegner des Gottesreiches durch die weitere Geschichte hin. Er war der eigentliche Verführer; die Schlange diente ihm nur als Werkzeug. Er verleitete die Menschen zum Ungehorsam aus Stolz, dem sich die Sinnlichkeit zugesellte<sup>5</sup>. Mit der Sünde verfielen die Menschen dem leiblichen und geistigen Tode; sie waren nicht mehr

<sup>12</sup> A. a. O. 257 – 59. – Sein „Handbuch der christl. Moral“, Bd 1, nimmt beiläufig auf Gn 2 – 3 Bezug: Gn 3 ist Geschichte, zugleich Allegorie für das Entstehen jeder Sünde: § 86 (304 f.). Seine „Grundlehren der Religion“ handeln in der 16. Vorlesung von Würde, von dem Verfall, von der Restauration der menschlichen Natur.

<sup>1</sup> LThK<sup>2</sup> IV 508 f. (L. BOPP); Katholische Theologen Dtls. im 19. Jh. VI. Bd I 227 – 52 (G. BIEMER).

<sup>2</sup> 6 Bde (AU 1800 – 1805); hier einschlägig Bd. 2.

<sup>3</sup> 5 Bde (AU 1796 – 1799): hier ist einschlägig Bd 2, zitiert nach der 2. Aufl. 1802.

<sup>4</sup> Neueste Theologie des Christentums, Bd 2 § 69.

<sup>5</sup> Ebd. § 70.



Bürger des Gottesreiches und wurden aus dem Paradies vertrieben<sup>6</sup>. Die Sünde machte den Menschen vor Gott zum Sünder, strafbar. Sie beraubte ihn der Heiligkeit und Gerechtigkeit. Sie hat das Ebenbild Gottes, wo nicht ausgelöscht, so doch verdunkelt. Sie hat aus Kindern Gottes Knechte und Fremdlinge, aus Freien Sklaven der Sünde und des Teufels, und eine Beute des Todes gemacht. Sie hat in das Herz, in dem Friede wohnte, Trostlosigkeit, Unruhe, Verzweiflung, den nagenden Wurm der Selbstvorwürfe gebracht; mit einem Wort: Schuld und Strafe<sup>7</sup>.

Adams Sünde ist eine Erbsünde, denn sie hat allen seinen kommenden Kindern geschadet. Der soeben für Adam geschilderte Zustand geht als Schuld und Strafe auf alle über. Hier liegt „ein Geheimnis, das ich nicht einsehe“; aber Gott ist gerecht. „Damals bestand das ganze Menschengeschlecht aus zweien Köpfen; das ganze Menschengeschlecht hat also gesündigt.“ In Adam haben alle gesündigt (Röm 5, 12), alle sind Kinder des Zornes (Eph 2, 3). Der Mensch wird außerhalb des Reiches Gottes geboren; die ganze Schrift spricht davon<sup>8</sup>. Darum war die Erlösung durch Christus, und ist noch heute die Taufe (Abwaschung) selbst der Kinder nötig<sup>9</sup>.

Die in diesen Theologen der Aufklärungszeit sich abzeichnende Ideenbewegung läßt sich hinsichtlich Urstand und Fall wie folgt resümieren:

Alle halten die Frage für wichtig, ob Gn 2–3 wirkliche Geschichte berichtet oder sinnbildlich dichterisch die Sündigkeit des Menschen darstellt. Die katholische Theologie hält, ohne die teilweise sinnbildliche Deutung ganz auszuschließen (Sailer, Zimmer), das historische Verständnis fest. Von den von uns geprüften protestantischen Theologen tun dies uneingeschränkt nur G. W. Leibniz und S. J. Baumgarten; J. D. Michaelis sagt ausdrücklich nichts gegen das historische Verständnis, argumentiert aber vom Buchstaben aus immer nur reduzierend gegen die tradierte Vorstellung; Joh. S. Semler, K. G. Bretschneider und J. Aug. Ludwig Wegscheider haben den historischen Sinn ganz aufgegeben und leiten damit eine Denkart ein, die sich dann mehr und mehr Bahn bricht.

Den Gedanken einer Entwicklung des Menschen aus subhumanen Lebensformen läßt nur G. W. Leibniz anklingen; er zieht ihn aber nur dazu heran, um über die nähere Erklärung dieser Entwicklung eine Präexistenz der späteren Seelen in Adam und so eine Imputierbarkeit von dessen Sünde plausibel zu machen; bei den übrigen evangelischen Theologen ist der Gedanke der Deszendenz noch abwesend und stößt sogar auf Kritik; allein das „Handbuch der Dogmatik . . .“ von Bretschneider räumt in der vierten Auflage (1838) die Möglichkeit einer nur mittelbaren Mitwirkung Gottes beim Entstehen des Menschen ein.

Die von uns geprüften katholischen Theologen erwähnen die Deszendenztheorie nicht einmal, bis auf I. Schwarz, der sie nur streift, um sie abzulehnen. Bei Theologen

<sup>6</sup> Ebd. § 71. – Das in Anm. 2 zitierte Werk resümiert im 2. u. 5. Gespräch das hier Gesagte.

<sup>7</sup> Ebd. § 72.

<sup>8</sup> Mt 11, 28; 18, 11; Joh 5, 24; Lk 1, 79; Eph 4, 18; 1 P 1, 18; 2, 10.25; Hebr 2, 15; Kol 1, 20–21; 2, 13; Eph 2, 12. 14. 19.

<sup>9</sup> Ebd. § 73.



beider Konfessionen fällt aber die Tendenz auf, die Erkenntnis des ersten Menschen nicht von der hergebrachten Vorstellung besonderer Privilegien, sondern vom Gedanken einer durch Selbsttätigkeit mitzutragenden Entwicklung her zu bestimmen, wobei die göttliche Offenbarung als Erziehung verstanden wird; doch ist bei den geschilderten katholischen Theologen noch ein Interesse spürbar, für den als erwachsen gedachten Erstmenschen mit einer Ausgangsbasis gottgegebener Einsichten in Religion und Moral zu rechnen. In der urstandlichen Ausstattung unterscheiden katholische Theologen (Stattler, Klüpfel, Wiest, Zimmer) deutlich zwischen Natur und Gnade; doch lassen einige in Bevorzugung einer rein biblischen, vorscholastischen Sprache diesen Unterschied nicht hervortreten (Sailer, Oberthür, Galura).

Auch hinsichtlich der Erbsünde ist bei katholischen Theologen das Streben deutlich, die überkommene Lehre weiterzugeben; auch deren biblische Begründung bleibt die hergebrachte. Doch tritt manchmal der (schon in der Tradition stets nuanciert gesehene) Schuldcharakter der Erbsünde zurück (Schwarz), und die Vokabel „Erbsünde“ wird bemängelt (Oberthür). Von einem wachsenden Widerstand gegen die tradierte Erbsündenlehre, ihrer begrifflichen Fassung und Begründung in der protestantischen Orthodoxie kann man in der evangelischen Theologie sprechen. Die Erbsünde gilt nur noch als Theorie, nicht mehr als Glaubenslehre (Töllner).

Alles in allem haben die katholischen Theologen der Aufklärungszeit der nachfolgenden kirchlichen Theologie in unserer Frage keine neuen Weichen gestellt. Im Unterschied dazu haben die evangelischen Theologen mit dem Gedanken der literarischen Arten und einer beginnenden Offenheit für den Entwicklungsgedanken Ideenfermente in Umlauf gesetzt, die auf die katholische Theologie später Einfluß gewannen und in der überkonfessionellen Erbsündendiskussion unseres Jahrhunderts ihre volle Wirkung zeitigten.

# Der heilige Mensch im Leben der Ostchristen

## A. Allgemeine Einführung

Heilig-Sein als eine andere Bezeichnung für „Gott ähnlich“, „Gott verbunden sein“ wird von dem großen Bischof und Kirchenvater Athanasios von Alexandrien auch mit den Worten umschrieben: „Gott wurde Mensch, auf daß wir Gott werden“, und dieser Heilige aus dem 4. Jahrhundert führt diesen Gedanken noch etwas weiter aus, indem er sagt: „Der mit dem Geschöpf verbundene Mensch wäre nicht vergottet worden, wenn nicht der von Natur aus wahre Logos seinen Leib angelegt hätte“ (PG 25, 192 C – PG 26, 296 AB). – Mag, sein, daß wir Christen des Westens diesen Begriffsinhalt von Heiligkeit als allzu hoch gegriffen ansehen, wird doch, so scheint es zumindest beim ersten Hinhören, der Mensch zu Gott. Man wird jedoch zum richtigen Verständnis dieser so absolut ungewohnten Formulierungen in Rechnung stellen müssen, daß hier der „Sog“ einer den Hörer bestürzendmachenden Antithetik wohl Pate gestanden haben dürfte, als solche Worte in die Feder des Alexandriners geflossen sind. Nicht sollte der Mensch in der Menschwerdung Gottes Gott werden, er sollte vielmehr angesichts dieses Ereignisses sich vor Augen halten, zu welcher Würde er durch die Inkarnation emporgehoben worden ist. – Der Mensch also, der diese Menschwerdung in seinem Leben hat sich auswirken lassen, mit anderen Worten: zu einem Heiligen geworden ist, der ist in seiner Bedeutung so gestiegen, daß er höher nicht mehr wird steigen können, denn diese Höhe ist beinahe die Höhe Gottes. – S. Bulgakov hat diese Gedanken aus der Väterzeit aufgegriffen und damit zum Ausdruck gebracht, daß dieses Bild von Heiligkeit auch noch für das Heute des östlichen Christen gilt. Er sagt: „Die Kirche ist der Leib Christi, und diejenigen, welche in der Kirche gerettet werden, empfangen die Kraft und das Leben Christi, sie werden vergottet und werden Götter durch die Gnade, sie werden zu einem zweiten Christus (Christusse) in Jesus Christus<sup>1</sup>.“

Von besonderer Wichtigkeit erscheint in diesen Worten, daß die Person Christi sehr greifbar mit dem Heilig-Sein in Verbindung gebracht wird, das heißt: „Vergöttlichung“ im Sinne des Athanasios bedeutet, ein „zweiter Christus“ zu werden, wodurch wiederum die Vorstellungen der Heiligen Schrift zum Tragen kommen, die von einer Gestaltwerdung Christi in uns und in unserem Leben sprechen. – Anders ausgedrückt: Im heiligen Menschen wird Christus von neuem „sichtbar“, „greifbar“, „hörbar“ und in etwa erfährt seine Vergegenwärtigung durch die Zeiten, was einst Johannes sagte: „Ja, das Leben ist sichtbar erschienen, und wir sahen es. Wir bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschienen ist; was wir gesehen und gehört haben, das tun wir also euch kund, damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns und wir so Gemeinschaft haben mit dem Vater und mit Jesus Christus, seinem Sohne. Wir schreiben dies, damit unsere Freude vollkommen sei“ (1. Johannesbrief 1, 2 – 4).

<sup>1</sup> S. BULGAKOV: Grundsätzliches über die Heiligenverehrung in der orthodoxen Kirche des Ostens, in: Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung, hrsg. von E. BENZ und L. A. ZANDER, Hamburg 1952, S. 219.

Heiligkeit, Leben Christi, Christusverbunden als die Existenzweise der Kirche sind, weil es eben immer wieder heilige Menschen gibt, als Frauen und als Männer, somit Wirklichkeiten mitten unter uns – und nicht Ideen bzw. Größen der bloßen Hoffnung für die Zukunft über uns. – Nicht umsonst bemerkt daher der östliche Theologe Emilianos Timiadis: „Und weil die Kirche im geschichtlichen Ablauf ihre sichtbare Gestalt gewinnt, äußert sie auch ihre Heiligkeit auf empirische Weise: in ihren Gliedern und in der Welt, durch alle Zeiten bis an die Grenzen der Erde . . . Die Heiligkeit ist also nicht als rein innerliches Erlebnis mystischer Art aufzufassen: die Heiligkeit ist sichtbar. Die Kirche ist nicht nur auf den Himmel ausgerichtet, sie ist auch dieser Zeit zugehörig, die Heiligkeit stellt also eine geschichtliche und existentielle Wirklichkeit dar<sup>2</sup>.“ Und wiederum schließt sich an diese Aussagen unmittelbar ein Wort aus der Schrift, aus dem Brief an Titus, an, das wir Westchristen alljährlich in der Weihnachtsliturgie verkündet bekommen: „Erschienen ist die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Heilandes“ (3, 4–5).

Es ist also, aufbauend auf diesem Zitat, doch weiter so zu denken: Gottes Güte erschien und erscheint nicht nur in Christus, Christus ist zwar als Sohn des Vaters in den Himmeln der schlechthin „Heilige“, „Gottverbundene“, „das Abbild und Ebenbild des Vaters“, aber er war und ist und wird nicht der „alleinige Heilige“ sein. Die ihm nachfolgen, eben die Heiligen, sind gleichsam seine Multiplikatoren, sie bilden die große Familie um ihn, die immer am Wachsen ist und die für uns eine reich bevölkerte Heimat bedeutet, in der wir unsere „Vorbilder“ finden und aussuchen können. So sehr daher Christus der Mittelpunkt und das Vorbild überhaupt ist, so sehr gilt ebenso: Wir haben nicht nur *ein* Vorbild, wir haben *viele* Vorbilder, die natürlich in einem Wesenszusammenhang mit Christus stehen, ja stehen müssen, die also im Grunde selbst nichts als Nachfolger des einen Vorbildes Christus sind – und dennoch: Sie, diese Nachfolger, haben ihre unverkennbare Eigenständigkeit, ihre ganz persönliche Heiligkeit, ihr, gestatten Sie den Ausdruck, göttliches Verbundenheitskolorit. Von daher kommt es, daß die nahe und noch schon so ferne, einfach tiefe und doch noch in den Zeiten und für die Zeiten zu erweiternde, bereichernde, differenzierende Heiligkeit Christi eben ihre persönliche Ausfaltung erfährt. Gäbe es keine Heiligen, so wäre Christus mit der Zeit zu fern, zu einfach, zu wenig zeitbezogen, zu unpersönlich. – So aber kann der Christus in seinen Heiligen nahe, vielfältig, zeitbezogen, persönlich, also nachahmenswert und nachahmensmöglich sein. – All dies Gesagte läßt wiederum an ein Wort Bulgakovs denken: „Die Heiligen haben durch ihren tätigen Glauben und durch ihre Liebe die Gottähnlichkeit verwirklicht und das Bild Gottes in seiner ganzen Kraft dargestellt. Diejenigen, welche diesen Kult verwerfen, erleiden dadurch einen großen geistigen Schaden, ob sie zwar bei Christus bleiben, so verlieren sie doch ihr eigentliches Verhältnis zu ihm. Sie sind dazu verurteilt, geistig ohne Familie zu bleiben, ohne Volk, ohne Heimat, ohne Väter und Brüder in Christo. Sie gehen den Weg des Heils ganz allein, jeder für sich, ohne Vorbilder zu suchen, ohne die Gemeinschaft mit den anderen zu kennen<sup>3</sup>.“ – Ich habe im Buche: „So nahe steht uns die Ostkirche“ zu diesem Zitat wie

<sup>2</sup> E. TIMIADIS: Lebendige Orthodoxie – Eine Selbstdarstellung der Orthodoxie im Kreise der Christlichen Kirchen, Nürnberg und Eichstätt 1966, S. 23 f.

<sup>3</sup> S. BULGAKOV: a. a. O. S. 221.

folgt weiter ausgeführt: „Wer hergehen wollte, um diesen Christus ohne die Familie der Heiligen zu verehren, der würde das eigentliche Verhältnis zu diesem Christus verlieren, denn er würde den Weg zu Christus suchen (ohne Volk, ohne Heimat, ohne Väter und Brüder in Christo). Ein solches Verhalten kommt aber einer Art, als Christ zu leben, nahe, die man als kirchenloses Christenleben bezeichnen könnte. Zumindest aber wird ein Teil der Kirche nicht ernstgenommen, jener Teil, der von den Heiligen im vollendeten Sinn gebildet wird. Diese Heiligen im vollendeten Sinn bilden zusammen mit Christus die himmlische Kirche, so daß man weitergehen könnte bis zu der Aussage: Wer nicht an die Heiligen denkt, denkt nicht an die himmlische Kirche. Für den Glauben der Ostkirche ist es aber entscheidend, daß die irdische Kirche mit ihren unvollendeten Heiligen, in denen also Christus noch heranwächst, eine Einheit bilde mit der himmlischen Kirche, dem Ort der vollendeten Heiligen<sup>4</sup>.“

Wenn wir nun nach den Anfängen der Heiligenverehrung im Osten fragen, dann finden wir das älteste Zeugnis in der Märtyrerakte des heiligen Bischofs Polykarp vom Smyrna. – Die Art nun, wie das Martyrium des Bischofs geschildert wird, ist ein glänzendes Zeugnis für die Mitte des 2. Jahrhunderts, wie schon am Anfang aller Heiligenverehrung die Sicht: Der Heilige, ein zweiter Christus, steht. Dies wird in unserem Falle nicht im eigentlichen Sinne dadurch zum Ausdruck gebracht, daß dies einfach verbal so festgestellt wird. Nein. Der Verfasser dieser Akten hat versucht, einzelne Episoden aus der Passion Polykarps so zu gestalten, daß sie eine geradezu frappierende Parallelität darstellen zu manchen Etappen des Leidens Christi. – Zum Abschluß des Martyriumberichts heißt es dann: „So konnten wir nachher wenigstens seine Gebeine sammeln, die uns mehr wert sind als edles Gestein und köstlicher als pures Gold. An einem würdigen Ort haben wir sie beigesetzt. Dort wollen wir, wenn es möglich ist – Gott gebe es –, uns in Jubel und Freude versammeln, um den Jahrestag seines Martyriums, seinen Geburtstag für den Himmel, zu feiern zum Gedächtnis aller, die vor uns den Kampf bestanden, und zugleich als Einübung und Vorbereitung für alle, die ihn in Zukunft kämpfen wollen<sup>5</sup>.“

## B. Formen der Heiligenerinnerung und Heiligenverehrung

Zu ihnen sind zunächst die Heiligenviten zu rechnen, deren Spannweite vom aktenmäßigen Bericht bis zum hagiographischen Roman, vom nüchternen Bios (Lebensbeschreibung) bis zu Legenden, Mythen und Mirakeln geht. – Immer, selbst bei den Legenden, oder im Fall direkt erfundener Heiliger, ist die Grundaussage nicht zu übersehen, die darin besteht: Die Wirkkraft von Christi neuem Leben zu bezeugen, so daß dadurch Licht und Freude in das Alltagsleben des solche Berichte lesenden Christen kommt. Natürlich kann dann und wann durch Stilisierungen die Gestalt des Heiligen Formen annehmen, daß seine Funktion als Vorbild illusorisch wird, weil sein so geschildertes Leben dermaßen weltfremd wird, daß man es einfach nicht mehr verstehen kann oder will. Aber diese Fälle kommen relativ selten vor.

<sup>4</sup> E. SAUSER: So nahe steht uns die Ostkirche, Frankfurt a. M. 1980, S. 107 f.

<sup>5</sup> Die Märtyrerakten des 2. Jahrhunderts – übertragen und eingeleitet von H. RAHNER, Freiburg i. Br. 1954, S. 36.

Eine besondere Rolle spielen hierbei die Ikonen der Heiligen. Sie stellen entweder den Heiligen allein dar oder bringen seine Gestalt mit Szenen aus seinem Leben in Verbindung, so daß die sogenannte Vitenikone entsteht. Auf dieser Art von Heiligen-ikonon kann es in bestimmten Fällen zu einer ausgesprochenen Heroisierung des Heiligen kommen. Dies trifft dann zu, wenn die Szenen aus seinem Leben überwiegend durch Wunder- und Heldentaten gebildet werden. Besonders häufig ist dies bei den Vitenikonon des heiligen Nikolaus festzustellen. – Auf jeden Fall ist, mehr oder weniger gekonnt, bei jeder dieser Ikonon der Glanz der Farben und die Intensität des Ausdruckes zu verzeichnen – ein untrügliches Zeugnis für die Verklärung, Theiosis, deren der Heilige in Christus teilhaftig geworden ist. Auf Grund dessen erscheint der Heilige als ein Stück endzeitlicher Verwirklichung und eschatologischer Bestimmtheit. In diesen Gedankenzusammenhang fügt sich daher sehr gut das Wort von Raymund Erni ein: „Die Ikone eines Heiligen ist ein Wellenschlag des Inkarnationsgeheimnisses, Sinnbild einer durch Christus verklärten Welt, ihres Bildcharakters von Gott her, Ausdruck gottge-segneter und verwandelter Welt, Glaubenszeichen der Einheit von Natur und Gnade“<sup>6</sup>.

Schließlich ist in Betracht zu ziehen die Fülle der Heiligenfeste im Lauf des Kirchenjahres.

Auffallend ist hier zunächst, daß eine Fülle von alttestamentlichen Größen, vor allem die Prophetengestalten, hier gefeiert werden, was leider bei den Westchristen völlig unbekannt ist. Diese Tatsache ist ein eindringliches liturgisch-dogmatisches Zeugnis für die einheitliche Sicht der Ostchristen von Altem und Neuem Bund. An der Spitze all dieser Feste steht das des Elija vom 20. Juli. – Sodann ist zu nennen die an der Schwelle vom Alten zum Neuen Bund stehende Gestalt Johannes des Tüfers, des Prodromos, des Vorläufers. Seine Gestalt, die zusammen mit der Mariens in der Form der Deesis Fürbittfunktion bei Christus, dem Richter, hat, wird von allen Heiligen nach Maria am häufigsten gefeiert: 24. Juni (Geburt), 29. August (Enthauptung), 23. September (Empfängnis – ein Fest, das auch im Westen in allen alten lateinischen Martyrologien genannt wurde und vom 15. Jahrhundert an nicht mehr genannt wird), 24. Februar (erste und zweite Auffindung des Hauptes), 25. Mai (dritte Auffindung des Hauptes). Schließlich noch das Nachfest zu Epiphanie am 7. Januar, das dem Gedächtnis des Tüfers gewidmet ist, weil am Tag davor, am 6. Januar, die Feier der Taufe Jesu durch Johannes festlich bedacht wird. – Weiter sind vor allem zu nennen: Nikolaos (6. Dezember), Georgios (23. April), die Ärzteheiligen Cosmas und Damian (1. Juli, 1. November) wie Pantaleon (27. Juli). – Von den weiblichen Heiligen sind vor allem zu nennen Katharina von Alexandrien (25. November) und Barbara (4. Dezember).

In dieser allgemeinen Übersicht darf auch nicht fehlen der Hinweis auf die Wallfahrten zu den Heiligen. Dabei wird am Festtag selbst die Ikone des Heiligen oder sein Leib auch an den Kranken vorbeigetragen, „die in langen Reihen nebeneinander das große Ereignis erwarten und auf Heilung hoffen“ (P. Wiertz). – Unter den Wallfahrts-

---

<sup>6</sup> R. ERNI: Das Christusbild der Ostkirche, Luzern und Stuttgart 1963, S. 37 f.



orten nehmen natürlich die der Gottesmutter einen bevorzugten Platz ein. – Aber es gibt auch die Wallfahrt im Kleinen, das Hingehen im eigenen Haus, in der eigenen Wohnung an einen bestimmten Platz, der den Namen „die heilige Ecke“ führt. Hier hängen die Ikonen Christi und der Heiligen. In den Häusern reicher russischer Kaufleute gab es für die Ikonen sogar ein eigenes Zimmer, eine Art Hauskapelle. Aber diese Ikonen sind nicht nur in Kirche und Haus. Viele Kapellen und gemauerte Bildstöcke mit Ikonen überziehen das Land. Sie sind am Festtag des Heiligen Ziel der umwohnenden Bevölkerung. Aber auch in den modernen Verkehrsmitteln Griechenlands finden sich oft kleine Ikonen mit einem brennenden elektrischen Lämpchen davor.

Abschließend zu diesen Darlegungen sei noch auf zwei wichtige Tatsachen östlicher Heiligenverehrung hingewiesen: Das eine ist die Verbindung bestimmter Wochentage mit dem Gedächtnis von Heiligen: Am Montag wird der Engel, am Dienstag Johannes des Täufers, am Donnerstag der Apostel, des heiligen Nikolaos und der heiligen Kirchenväter und am Samstag der übrigen Heiligen und der Verstorbenen gedacht. Das andere ist die Feier des Allerheiligensonntags: Heiligkeit ist auch nach der Auffassung der Ostchristen eine Frucht von Tod und Auferstehung Christi. In ihr kommen Christus und der von ihm gesandte Geist ganz zur Wirkung. – Daher kommt es nun, daß der Allerheiligensonntag am ersten Sonntag nach Pfingsten gefeiert wird.

### C. Heilige und Heiligentypen bei den russischen Christen

Ludolf Müller sagt in seinem Artikel „Leitbilder russischer Frömmigkeit“ in dem Sammelband von Robert Stupperich „Die russische orthodoxe Kirche in Lehre und Leben“ (Witten 1967): „Man verzichtet . . . besser darauf, die der Forschung im Grunde nicht zugängliche Wirklichkeit russischen Frömmigkeitslebens in ihrer reichen Differenziertheit schildern zu wollen und beschränkt sich statt dessen auf eine Schilderung der lebendigen, wirkenden Norm russischen Frömmigkeitslebens. Als solche lebendige, wirkende Norm sind nicht einfach die Gebote der christlich-orthodoxen Ethik zu betrachten, wie sie in den Geboten der Bibel, in den Seligpreisungen, in den Tugendlehren der kirchlichen Schriftsteller und in den Katechismen formuliert sind und immer neu an die Gläubigen herangetragen werden. Zwar sind diese Gebote der religiösen Ethik die höchste Norm des frommen Verhaltens, aber sie sind zu allgemein gehalten, sie sind der konkreten Wirklichkeit zu fern, als daß man die konkrete Wirklichkeit russischer Frömmigkeit aus ihnen erkennen könnte. Konkretisiert wird die ethisch-religiöse Norm im Bild der Heiligen. Aus dem abstrakten Gebot oder Verbot wird hier lebendig wirkendes Vorbild. Die Macht des Vorbildes, die im christlichen Frömmigkeitsleben überall hervorragende Bedeutung hat, ist in der Orthodoxie noch weit stärker als im Protestantismus. Denn einerseits hat das Leben der Heiligen durch die kirchliche Sanktionierung ihrer kultischen Verehrung stärker als bei uns kanonischen Charakter, andererseits wird es eben durch die kultische Verehrung dem Gläubigen viel näher gebracht als bei uns, wo (wenn man von den biblischen Gestalten absieht) fast nur der Religionsunterricht in der Schule etwas vom Leben der Heiligen vermittelt. – Alle Heiligen der orthodoxen Kirche sind als solche lebendige Norm russischer Frömmigkeit: außer den Gestalten der Bibel vor allem die altkirchlichen Märtyrer, Lehrer und Bischöfe sowie aus dem frühen Mittelalter hauptsächlich die byzantinischen Heiligen. Aber in

gewisser Hinsicht am lebendigsten sind doch die russischen Heiligen. Nicht, daß sie mehr verehrt würden – kein russischer Heiliger kann sich an Beliebtheit mit dem heiligen Nikolaus messen –, aber sie sind doch in konkreter Weise Vorbild, da ihre Lebenssituation der jedes gläubigen Russen näher verwandt ist. Sie haben die gleiche Sprache gesprochen, sie haben unter den gleichen geographischen, klimatischen, teilweise auch politischen und sozialen Bedingungen gelebt, in den gleichen Versuchungen bestanden wie alle russischen Gläubigen . . . Das Vorbild eines Boris und Gleb etwa zeigt den russischen Fürsten des 11. Jahrhunderts, die in ständigen Fehden sich und ihr Land und Volk zugrunde richten, die sich mit den Ungläubigen verbünden, um gegen ihre christlichen Glaubens- und Volksgenossen, ja gegen ihre leiblichen Brüder und ihre Vettern zu kämpfen, daß es nicht nur von Christus und der Kirche geboten, sondern daß es offenbar auch für Menschen ihrer Zeit und ihres Standes möglich ist, einmal Gewalt nicht mit Gewalt . . . zu erwidern. Und wenn die Erzählungen über Boris und Gleb nun auch die Todesangst und Todesnot der heiligen Brüder ergreifend schildern, so bezeugen sie damit, daß Heiligkeit nicht der Besitz irgendwelcher märchenhaft übernatürlicher Kräfte ist (wie es nach manchen altkirchlichen und byzantinischen Legenden scheinen könnte), sondern ganz einfach das Festhalten am Glauben und an der Liebe in einer konkreten Situation, wie die fürstlichen Hörer oder Leser dieser Erzählungen sie selbst vielleicht schon vielfach erlebt hatten. Die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit des in den hagiographischen Erzählungen Berichteten hat in diesem Zusammenhang untergeordnete Bedeutung. In jedem Falle lebt in den Gestalten der Heiligen die russische Frömmigkeit gleichsam in konzentrierter Form. Was historisch ist in ihnen, das ist reale Erfüllung des religiös-ethischen Gebots, Konkretisierung der Frömmigkeit des orthodoxen russischen Volkes in einem bestimmten historischen Augenblick. Was in der Legende aber hagiographische Stilisierung ist, das ist gleichfalls erwachsen aus der lebendigen Kraft der Frömmigkeit des Volkes, das in den Heiligen seine Vorbilder sieht und bewußt oder unbewußt hinzufügt, was seiner Meinung nach bei einem Heiligen nicht fehlen darf, oder wegnimmt, was nach seinem Empfinden zu einem Heiligen nicht paßt. Gewiß können wir nicht darauf verzichten, geschichtliche Wirklichkeit und hagiographische Stilisierung in den Heiligenlegenden zu unterscheiden – aber wir müssen auch erkennen und anerkennen, daß die Überhöhung des Historischen durch die hagiographische Stilisierung theologische und frömmigkeitsgeschichtliche Bedeutung hat. Obwohl die hagiographische Literatur nicht den gewöhnlichen Gläubigen, sondern den Glaubenshelden beschreibt und auch ihn vielfach stilisiert, zeigt sie uns doch das Wesentliche der russischen Frömmigkeit, das, worauf es der Kirche und dem frommen Glied dieser Kirche ankommt . . . Wenn wir dabei vom Leben der Heiligen ausgehen, so brauchen wir den Begriff des Heiligen hier nicht eng zu fassen. Die Kanonisierung spielt in der Ostkirche nicht die Rolle und ist deswegen nicht so im einzelnen kirchenrechtlich festgelegt wie in der römisch-katholischen Kirche. So haben schon die Bischöfe das Recht, innerhalb ihrer Diözese die kultische Verehrung eines Verstorbenen zu gestatten. Darüber hinaus dürfen wir auch solche Männer und Frauen berücksichtigen, die vom russisch-orthodoxen Bewußtsein im allgemeinen als Verhaltensvorbilder (mindestens in bestimmter Hinsicht) anerkannt werden, auch wenn sie niemals kultisch verehrt worden sind . . . Es gilt sogar für den Protopopen Avvakum, der wegen seines hartnäckigen Widerstandes gegen liturgische Reformen um die Mitte des 17. Jahrhunderts von der Kirche verurteilt und schließlich hingerichtet wurde. Dennoch wird sein Eifer für die

rechte orthodoxe Frömmigkeit und sein todesmutiges Bekenntertum in russisch-orthodoxen Kirchen heute so allgemein anerkannt, daß er in dieser Hinsicht als Beispiel und Vorbild russischer Frömmigkeit angesehen werden darf. Selbst erfundene Heiligen-Gestalten können für uns von Bedeutung sein als reine Bilder idealer Frömmigkeit<sup>7</sup>.

An der Spitze der beim Volke beliebten Heiligen stehen in Rußland die Mönche.

Von ihnen gilt, was von allen östlichen Mönchen gilt, und was Andreas Theodorou einmal in die Worte gefaßt hat: „Das fundamentale Ziel und Ideal des orthodoxen Mönchtums war in allen Phasen seiner langen Geschichte unverändert stets ein und dasselbe: die Leidenschaftslosigkeit (Apathie), zu der man durch die Askese zu gelangen strebte, das Ähnlichwerden mit Gott und die Vergöttlichung der menschlichen Natur. Um dieses Ideal ging es in allen Mühen und hartem Ringen jener ehrwürdigen Einsiedler<sup>8</sup>.“ – Diese Askese äußert sich in besonderer Weise in dem Bemühen um die „Reinigung des Herzens“ und gerade in diesem Bemühen werden sie zu Vorbildern der Heiligkeit, die man anzustreben wünscht. Reinigung bedeutet Überwindung der „Geister der Bosheit“. Und diese sind: Gefräßigkeit, Unzucht, Geldgier, Trauer, Zorn, Trägheit, Ruhmsucht und Hochmut. – Weil aber diese negativen Ausprägungen bei allen Menschen so oder so in etwa zu finden sind, ist diese Reinigung Sache jedes Christen und wird somit mönchisches Tun zum Tun jedes Gläubigen. – Von daher versteht sich auch der Satz S. Bulgakows: „Der Mönchsstand ist für jeden Christen notwendig.“

Vieles findet der russische Christ dann noch beachtenswert bei seinen Mönchsheiligen: Ihr Gebet für die Welt, ihre seelsorgliche Tätigkeit, die nicht nur darin bestand, daß Menschen zu ihnen kamen, die sie dann beraten haben, sondern daß sie zu Menschen hingingen, deren Wohnungen aufsuchten und nach glaubwürdigen Nachrichten dies taten: „Sie belehrten über die Almosen, über das Himmelreich und über die Todesstunde.“ Schließlich kommen noch hinzu prophetischer Dienst und Missionierung an fremdvölkischen Heiden. Von großer Bedeutung ist hier Stefan von Perm, der im 14. Jahrhundert den Finnen des Gebiets von Perm das Evangelium berichtete und eine eigene Schrift erfand, um die liturgischen Bücher in ihre Sprache zu übertragen. – Nicht zu vergessen ist aber auch der Mönche Kopieren von Büchern, „denn groß ist der Nutzen von der Lehre der Bücher, denn durch Bücher wurden wir unterwiesen und belehrt über den Weg der Buße, denn Weisheit und Enthaltsamkeit erlangen wir durch die Worte der Bücher – denn sie sind Flüsse, die das Weltall tränken, es sind die Quellstätten der Weisheit, denn Bücher haben eine unerschöpfliche Tiefe, denn durch sie werden wir in der Trauer getröstet, diese sind Zügel der Enthaltsamkeit . . .“<sup>9</sup>.

Eine Übergangsform vom Mönchsheiligen zum Laienheiligen stellt die Gruppe der „Pilger“ dar. – Ich habe diese Gruppe von heiligen Menschen im Buch „So nahe steht

<sup>7</sup> L. MÜLLER: Leitbilder russischer Frömmigkeit, in: R. Stupperich: Die russische orthodoxe Kirche in Lehre und Leben, Witten 1967, S. 98 – 101.

<sup>8</sup> A. THEODOROU: Das Mönchtum der orthodoxen Kirche, in: P. BRATSIOTIS: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 2. Teil, Stuttgart 1960, S. 83.

<sup>9</sup> L. MÜLLER: a. a. O., S. 105.

uns die Ostkirche“ wie folgt umschrieben: „Der Pilger zieht einerseits aus der Welt aus, er verläßt Beruf und Familie und kümmert sich vorsätzlich nicht mehr die verschiedenen bürgerlichen Gewohnheiten. Dies bedeutet aber keinesfalls, daß er damit den Menschen des Alltags den Rücken kehrt. Man kann vielmehr so sagen: Er zieht zwar aus und löst auf, aber zugleich wendet er sein Antlitz, seine Hilfsbereitschaft, seine Barmherzigkeit und sein Mitleid all denen zu, aus deren Mitte er wegging. Aus der intensiven Verbindung mit Gott erhofft er sich eine um so intensivere Gemeinschaft mit den Menschen, mit der ganzen Schöpfung. Um dieses Ideal zu verwirklichen, pilgert er zu den Gräbern der Heiligen im Kiewer Höhlenkloster oder sucht das Dreifaltigkeitskloster des heiligen Sergij bei Moskau auf, er wandert zu den vielen Klöstern des heiligen Berges Athos oder macht gar eine Wallfahrt zu den Gedenkstätten Christi im Heiligen Land. Manchmal kommt es vor, daß der Pilger nach solch intensiven Zeiten wieder in den normalen Alltag zurückkehrt – es ist aber auch möglich, daß er in einer Art heiliger Heimatlosigkeit von Gedenkstätte zu Gedenkstätte zieht und somit einerseits vielen Gläubigen zur Freude und Hilfe, staatlichen Behörden, etwa der zaristischen Zeit, zu einem schweren Ärgernis wird. – Aus seiner innigen Verbindung mit Christus, dessen Gestalt in des Pilgers Persönlichkeit durch die Übung des unaufhörlichen Gebets dauernd gleichsam erwärmt wird, hat er ein überaus harmonisches Verhältnis zu den Menschen und der Welt. Er will nichts von der Schöpfung und ihren Geschöpfen, er stellt diese Größen nicht unter die Kategorien von Nutzen, Berechnung, praktischen Überlegungen, er gibt sich ihnen vielmehr hin, um auf der einen Seite staunend davor zu stehen, auf der anderen Seite innigste Gemeinschaft mit ihnen zu pflegen<sup>10</sup>.“ – E. Steinwand hat eine äußerst sympathische Kennzeichnung dieser Grundhaltung gegeben. Er spricht von einem „Partisanentum der Sanftmut, der Hilfsbereitschaft, der Freundlichkeit, dem alles Zudringliche und Anstößige fehlt<sup>11</sup>“. Derselbe Steinwand fährt dann weiter fort und stellt fest: „Das Verhältnis des Pilgers zu den Menschen ist dadurch bestimmt, daß er jeden liebt, er nimmt jeden in seine Seele auf, spricht stundenlang mit einem Menschen als einer, der zu ihm gehört, vielleicht als der einzige ihm verwandte Mensch auf der ganzen Welt<sup>12</sup>.“

Eine weitere typisch russische Form der Heiligen findet man in der Gemeinschaft der Starzen. – Das Starzentum ist eine Form des östlichen Glaubenslebens, „die weder im Mönchtum noch im Bereiche der Hierarchie, noch unter den Laien im Eigentlichen beheimatet ist<sup>13</sup>“. – Natürlich steht der Starze zunächst in der Gemeinschaft des Klosters. Dort ist er geistlicher Vater vieler. Aber dann kommt es, daß er aus dem Kloster hinaustritt, außerhalb dieser Welt seine Wohnstätte aufschlägt, „damit gleichsam alle Welt zu ihm kommen kann, um seinen geistlichen Rat zu hören . . . Er wurde vielmehr ein asketischer Lehrer und Ratgeber für die Welt draußen. Was er an Gehorsamsleistungen über die verfügte, die zu ihm kamen, konnten weder Priester noch Bischöfe lösen<sup>14</sup>“. – Besonders intensiv wirkten die Starzen in der Stiftung von Frieden, weshalb

<sup>10</sup> E. SAUSER: a. a. O., S. 119 f.

<sup>11</sup> F. STEINWAND: Glaube und Kirche in Rußland, Göttingen 1962, S. 55.

<sup>12</sup> E. STEINWAND: a. a. O., S. 55 f.

<sup>13</sup> E. SAUSER: a. a. O., S. 124.

<sup>14</sup> E. SAUSER: a. a. O., S. 124 f.



einer ihrer berühmtesten, Serafim von Sarow (\* 1759), sagte: „Erlangst du den geistlichen Frieden, so finden tausend Seelen um dich ihre Erlösung.“

Weiter ist einer Gruppe hier zu gedenken, die als die wohl extremste Ausprägung von nichtmönchischem Glaubensleben anzusprechen ist, es sind die sogenannten „Jurodivyje“, die „Narren um Christi willen“. – Der Name läßt denken an die Stelle aus dem 1. Korintherbrief 4, 10: „Wir sind Narren um Christi willen“ oder an die 1, 25: „Denn das Törichte, das von Gott kommt, ist weiser als die Menschen, und das Schwache, das von Gott kommt, ist stärker als die Menschen.“ – Von den Menschen, die diese Art von Glaubensleben wählten, wurden in der russischen Kirche in der Zeit vom 14. bis 17. Jahrhundert 36 heiliggesprochen. Seit den Reformen Peters d. Gr. erfolgte keine Kanonisierung mehr. Grund: Man war sich darüber nicht immer ganz klar, ob es sich um heilige Narrheit oder um psychische Narrheit handelt. Gerade diese „Unsicherheit machte das Leben derer, die diesen Typ von Glaubensleben zu verwirklichen trachteten, besonders hart, ständig umstritten und allen möglichen und unmöglichen Verdächtigungen ausgesetzt. Keiner von den besonders intensiv Glaubenden in Rußland war in diesem seinem radikalen Bemühen so einsam und allein gelassen wie der Narr um Christi willen. Es stimmt, daß diese Narren oft die Narrenfreiheit besessen haben und auf Grund dieser Freiheit tun und lassen konnten, was sie nach ihrem Gewissen für richtig oder falsch erachtet haben. Aber dieses Gut der Freiheit mußte oft mit großer Mißachtung und Anfeindung bezahlt werden<sup>15</sup>. Von daher treffen die Aussagen Steinwands ins Schwarze: „In dieser Narrenhaltung vereinigt sich höchste Entschiedenheit mit höchstem Heroismus. Der heilige Narr hat kein Kloster im Rücken, sondern führt den Kampf allein hart auf hart, sein Kampf ist die Monomachie, Einzelkampf<sup>16</sup>.“ – Die bedeutendsten unter ihnen waren Isakij, ein Mönch aus dem Kiewer Höhlenkloster des 11. Jahrhunderts, Vasilijk, der um 1520 in Moskau Winter wie Sommer nackt herumlief, und Johannes und Prokopij von Ustjug aus dem 13. Jahrhundert. – Von letzterem heißt es: „Er wurde ein Märtyrer nach eigenem Willen, indem er sich durch Hunger und Durst ertötete und ein Leben der Nacktheit und Heimatlosigkeit führte und Verdruß und Schläge und Schelten auf sich nahm<sup>17</sup>.“ – Die Frage lautet nun, welches Anliegen diese Menschen dazu trieb, sich so absonderlich zu geben und dadurch den Zorn ihrer Umgebung heraufzubeschwören. – Die Antwort darauf kann nur lauten: Diese „Narren“ wollten zeigen, wie verbürgerlicht-hohl das religiöse Leben vieler ihrer Zeitgenossen gewesen ist. Ihr Leben war ein ständiger Protest gegen diese Jesusferne Art, Glauben mit Berufung auf Jesus zu leben. Sie wollten zurückführen zum Ursprünglichen und Eigentlichen und hatten darüber hinaus noch prophetische Funktion, so daß L. Müller treffend bemerkt: „Schließlich setzt der heilige Narr aber auch die Tradition der alttestamentlichen Prophetie fort. In Worten und in Handlungen, die auf den ersten Blick als reine Narretei erscheinen und doch von tiefem Sinn erfüllt sind, bringt er einer irrenden oder abtrünnigen Welt den Willen und Beschluß Gottes in unmittelbarer, nicht rationaler Weise nahe<sup>18</sup>.“

<sup>15</sup> E. SAUSER: a. a. O., S. 121 f.

<sup>16</sup> E. STEINWAND: a. a. O., S. 53.

<sup>17</sup> E. BENZ: Russische Heiligenlegenden, Zürich 1953, S. 285.

<sup>18</sup> L. MÜLLER: a. a. O., S. 107.



Eine ganze andere Gruppe von Heiligen stellen die Bischöfe dar. Sie werden vor allem dann als solche verehrt, wenn sie in Zusammenarbeit, aber auch in Widerstand gegen den Staat und seine Fürsten versuchten, für den rechten Glauben und die rechte Sitte einzutreten. Unter ihnen ragen besonders hervor die Moskauer Metropolit Petr und Aleksij als Mitarbeiter des Staates und als wichtige Persönlichkeiten einer bestimmten Form von Staatskirchentum. – Ein anderer Moskauer Metropolit, Filipp, zeichnete sich durch seinen Widerstand gegen die Willkür Ivans IV., des „Schrecklichen“ aus. Er starb des Martertodes.

Auch die Laien können als Heilige verehrt werden. – An ihrer Spitze stehen Fürsten, deren Tugenden schon auf Grund ihrer Publizität schneller bekannt wurden, was ihre Verehrung in einem bestimmten Sinne sicher erleichterte. Allerdings, dies war nicht der einzige Grund. – Da kam es vor, daß etwa ein Fürst von den Tartaren beim Besuch ihrer Hauptstadt gezwungen wurde, Reinigungszeremonien zu vollziehen – er tat dies jedoch nicht und wurde getötet. Es war dies Michail Vsevolodovic, er starb 1246. – Ein anderes Mal fielen Fürsten im Kampfe gegen Ungläubige um der Erhaltung des reinen Glaubens willen. Besonders hervorhebenswert ist dann die Gruppe der sogenannten „Leidendulder“. Sie starben nicht durch die Feinde der Kirche, sondern wurden von ihren eigenen Verwandten ermordet. Die berühmtesten Vertreter sind hier Boris und Gleb, Söhne des Großfürsten Vladimir des Heiligen, die 1015 nach dem Tode ihres Vaters auf Befehl ihres älteren Bruders ermordet wurden. Sie gelten als die ersten russischen Heiligen, die verehrt werden. „Weil aber gerade bei diesen ersten die Tugend der Widerstandslosigkeit so kennzeichnend geworden ist, hat sich das Bestreben, das Böse nicht mit Gewalt zu vergelten, als so vorbildhaft erwiesen für die Christen Rußlands insgesamt<sup>19</sup>.“ – Schließlich werden Fürsten dann auch verehrt, wenn sie sich um die Anerkennung und Ausbreitung der Kirche verdient gemacht haben. Hier ist der Großfürst Vladimir zu nennen, der gegen Ende des 10. Jahrhunderts den christlichen Glauben Rußlands zur Staatsreligion erhoben hat.

Alle bisher genannten Heiligen kamen zu ihrer Verehrung doch auch im Hinblick auf bedeutende Taten.

Nun gibt es unter den russischen Ostchristen auch Menschen, die ohne besondere Leistungen lebten und dennoch als Heilige galten. Man könnte sie auch die Heiligen des alltäglichen Lebens nennen. Zu ihnen gehören Herrscher und einfache Menschen. Ihr Leben ist geprägt durch treue Erfüllung ihres weltlichen Berufes, durch Entsagung von Machtrausch und Geldgier, durch Erziehung der Kinder in der Furcht Gottes, durch Vermeidung der schweren Sünde und durch Linderung der leichteren Sünden in Form von Almosen, Tränen und Gebet, durch Teilnahme an der Liturgie, durch Wallfahrten zu heiligen Stätten wie durch das Lesen heiliger Bücher. – So hat der Großfürst Vladimir Monomach († 1125) seine Söhne ermahnt: „Aber seid um Gottes willen nicht träge, ich flehe euch an, vergeßt nicht diese drei Werke (Reue, Tränen, Almosen), denn sie sind nicht schwer: nicht Einsamkeit, nicht Mönchtum, nicht Hunger, wie manche gute Leute sie auf sich nehmen, sondern durch ein kleines Werk können wir die Gnade Gottes erlangen.“

---

<sup>19</sup> E. SAUSER: a. a. O., S. 128.

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung bei den Russen ist in der Tat auch die sogenannte Geistliche Armut und die Seligkeit gerade im Bewußtsein der geistlichen Armut. Damit nun hängen zwei Grundkräfte im Leben des Ostchristen zusammen, die bei konsequenter Entfaltung auch bei vielen zu einem stillen Leben von Heiligkeit geführt haben: Die Demut und das Mitleid. Von der Demut heißt es, sie sei eine „unüberwindliche Macht“, weil aus ihrer Kraft eine große Hingabe kommen kann. Diese „Hingabe ist fähig, nicht nur das Große der Verklärung zu ersehnen, sondern auch die vielen Erniedrigungen des Lebens mutig anzunehmen. Sie macht den Menschen sogar stark genug, selbst die Sünde anzunehmen, nicht in Form einer Bejahung, sondern in der stillen Erkenntnis eines oft unausweichlichen Schicksals<sup>20</sup>“. – Das Mitleid bei diesen stillen Heiligen ist nicht „an erster Stelle Kenntnis vom Leid und der Wunsch, diesem Leid abzuhelpfen. Hier wird vielmehr eine innere Beziehung zum Leid und zum leidenden Menschen deutlich. Diese Beziehung umfaßt Liebe zu Leid und Ehrfurcht vor ihm. Dies bedeutet aber, daß der Ostchrist den Mitmenschen gerade wegen seines Leidens liebt und achtet<sup>21</sup>“. – Sehr gut sagt daher Steinwand: „Solches Mitleiden gehört einfach zu einem Menschen mit wacher Seele. Es kommt dann auch nicht mehr darauf an, ob es eigenes oder fremdes Leid ist, das die Seele erfüllt. Ohne an Leid beteiligt zu sein, ist der Mensch kein voller Mensch<sup>22</sup>“. – Auf diesem Hintergrund wird es auch verständlich, „warum in einem solchen Leben des Glaubens gerade die Armen und Geistesschwachen die Seligen genannt werden<sup>23</sup>“.

#### D. Eingehendere Behandlung bestimmter russischer Heiligen

##### *Die Gewalt-Erdulder Boris und Gleb*

Iwan Kologriwow schreibt in seinem Buch: „Das andere Rußland – Versuch einer Darstellung des Wesens und der Eigenart russischer Heiligkeit“, München 1958, folgendes: „Die ersten kanonisierten Heiligen der russischen Erde, die ersten Wunder-täter und himmlischen Fürsprecher für die nova gens christiana, waren Boris und Gleb, die jüngsten Söhne des Großfürsten Wladimir. Ihre Verehrung begann unmittelbar nach ihrem Tod und breitete sich vor ihrer Kanonisierung in ganz Rußland aus. Die Initiative zu dieser Heiligsprechung kam sicher nicht von seiten der Hierarchie, denn die kirchlichen Autoritäten, das heißt, die griechischen Metropoliten, bezweifelten die Heiligkeit der neuen Wundertäter. Diese Zweifel waren durchaus verständlich. Boris und Gleb waren nicht als Blutzeugen für Christus gestorben. Sie waren als Opfer eines politischen Verbrechens auf Befehl ihres Bruders umgekommen. Zu gleicher Zeit wie sie und auf ähnliche Weise starb noch einer ihrer Brüder, Sswjatoslaw, der Fürst der Drewljanen. Seine Kanonisierung wurde niemals und durch niemand verkündet. – Dazu kommt, daß die griechische Kirche nur sehr wenig heilige Laien kennt. Fast alle Heiligen sind entweder Blutzeugen für den Glauben oder Asketen oder Bischöfe. Man

<sup>20</sup> E. SAUSER: a. a. O., S. 132.

<sup>21</sup> E. SAUSER: a. a. O., S. 132 f.

<sup>22</sup> E. STEINWAND: a. a. O., S. 40.

<sup>23</sup> E. SAUSER: a. a. O., S. 133.

muß diese Tatsachen in Rechnung ziehen, um zu verstehen, wie paradox die Heiligsprechung zweier junger Männer erscheinen mußte, die in einem Familienzwist umgekommen waren – zumal es hier um die erste Kanonisierung innerhalb der Kirche eines Volkes ging, das gestern noch heidnisch gewesen war. So stellt uns diese Heiligsprechung vor ein echtes Problem. Es waren nicht die Wunder, die sie herbeiführen. Man weiß nur von zwei wunderbaren Erhörungen, die ihr vorangingen. Und doch pilgerte das ganze damalige Rußland an das Grab der Brüder und flehte dort um Genesung für seine Krankheiten. Auch die Lebensbeschreibungen der jungen Fürsten legen den Hauptakzent keineswegs auf Wunder<sup>24</sup>. – In der Befragung der ältesten hagiographischen Quellen Rußlands, die bis zum Bericht über das Jahr 1015 in der „Chronik des Nestor“ zurückgehen, fällt auf, daß über das Leben der Fürstensöhne vor ihrer Ermordung nur wenig erzählt wird. Wohl aber wird ausführlich ihr Tod auf Befehl ihres ältesten Bruders Sswjatopolk geschildert, den dieser aus Furcht vor ihrer möglichen Rivalität herbeiführte. – Die Art und Weise aber, wie diese beiden den Tod bestanden haben und weswegen sie Christus ähnlich geworden sind, dies hat sie beinahe zwingend zu Heiligen „gemacht“ und bewirkt, daß fünf Jahre nach ihrem Tode – 1020 – Jaroslaw ihren Leichnam in der Basiliuskirche in Wyschgorod beisetzen ließ. – Und die Art und Weise also? Worin bestand diese? Sie bestand darin, daß sie ihre Passion einfach erduldeten. Dazu meint Kologriwow: „Mit ihnen erscheint ein völlig neuer, spezifisch russischer Typus von Heiligen, der ein Ideal rein russischer Religiosität verkörpert“ und er fährt fort: „Dieses Ideal wird uns faßbar, wenn wir versuchen, die Beweggründe der beiden Brüder zu verstehen, ihre Widerstandslosigkeit, ihre demütige Bereitschaft zu sterben, wie die Hagiographen sie schildern. Man darf nicht übersehen, daß sie den Tod keineswegs suchten. Als er zu ihnen kam, taten sie nicht mehr, als ihn anzunehmen . . . , wenn man unter Heroismus eine gewisse Unempfindlichkeit gegenüber den Leiden versteht, eine kalte, ruhige Gelassenheit angesichts des Todes, dann offenbart die Haltung der Brüder keinerlei heroische Züge. Die Hagiographen sprechen von den Tränen des Boris, von seinen flehentlichen Bitten. Mit noch stärkerem Realismus wird die menschliche Schwachheit von Gleb geschildert<sup>25</sup>.“ – Entscheidend ist vielmehr, daß dann – trotz allem – der „Geist des freiwilligen Leidens, ohne an Widerstand zu denken<sup>26</sup>“ obsiegt. Daß dies so geschieht, hängt innigst mit ihrem Verlangen zusammen, sich dem Beispiel Christus, dem unschuldigen Opfer für das Heil der Menschen, anzugleichen. Dabei spielt der Begriff des „Opfers“ eine ganz entscheidende Rolle, wie gesagt vor allem im Hinblick auf Jesus. Aber es kommt noch ein weiterer Gedanke hinzu: „Dieses Opfer soll den Geopferten heiligen und ihm die Unschuld der Kinder wiedergeben, wenn er sie verloren hat<sup>27</sup>.“ – Kurzum: „Ebenso wie durch die Berichte der Evangelien ist das Bild des leidenden und sanften Erlösers durch die Berichte vom Leben dieser Gewalt-Erdulder in das Herz des russischen Volkes eingegangen und für immer dort geblieben als ein unzerstörbarer Besitz. Fassen wir zusammen: Die alten hagiographischen Dokumente zeugen für das Bestehen eines neuen

<sup>24</sup> I. KOLOGRIWOW: Das andere Rußland – Versuch einer Darstellung des Wesens und der Eigenart russischer Heiligkeit, München 1958, S. 25.

<sup>25</sup> I. KOLOGRIWOW: a. a. O., S. 27.

<sup>26</sup> I. KOLOGRIWOW: a. a. O., S. 30.

<sup>27</sup> I. KOLOGRIWOW: a. a. O., S. 32.

Märtyrer-Ideals im religiösen Bewußtsein des russischen Volkes. Nicht nur der Christ, der seinen Glauben vor dem Richterstuhl der Heiden oder Ketzer bis zu seinem Tod bekennt, gilt als Märtyrer, sondern jeder, der unschuldig leidet und widerstandslos den Tod auf sich nimmt, um so Christus gleichförmig zu werden. Als ‚Gewalt-Erdulder‘ gilt, wer eine Passion erduldet, wer durch seine Sanftmut und Unterwerfung, seinen Sieg über die Liebe zum Leben und zur Welt dem Erlöser ähnlich wird in der Liebe zu Gott und den Menschen. Ganz wie die Kinder von Bethlehem bekennt er das fleischgewordene Wort *non loquendo sed moriendo*<sup>28</sup>.“

---

<sup>28</sup> I. KOLOGRIWOW: a. a. O., S. 32 f.

# Die Zeichen der Zeit erkennen

## Fundamentaltheologische Überlegungen

Es gehört zur Aufgabe der Kirche und des einzelnen Christen, „die Zeichen der Zeit“ zu erkennen und in ihnen die Stimme Gottes wahrzunehmen<sup>1</sup>. *Vox temporis vox Dei*. Dieser Spruch fand sich im Wappenschild von Kardinal Faulhaber (1869 – 1952)<sup>2</sup>. Er war das Lieblingsmotto von P. Kentenich<sup>3</sup>. Die Methode, die Zeichen der Zeit zu beachten, wird in der Theologie der Befreiung besonders geübt<sup>4</sup>. Im folgenden sollen einige biblische, kirchenamtliche und systematische Erläuterungen zu einer Theologie der Zeichen der Zeit gegeben werden.

### 1. Biblische Grundlagen

Der Begriff „Zeichen“ und die Kategorie „Zeit“ kommen in der Bibel häufig vor, der Ausdruck „Zeichen der Zeit“ dagegen nur einmal und dazu an einer textlich unsicheren Stelle. Es handelt sich um Mt 16, 3. Innerhalb der Perikope über die Zeichenforderung erklärt Jesus u. a.: „Wenn es Abend wird, dann sagt ihr: Es gibt schönes Wetter; denn der Himmel ist rot, und am Morgen: Heute gibt es Regen; denn der Himmel ist rot und trüb. Das Angesicht des Himmels versteht ihr zu beurteilen, die Zeichen der Zeiten aber nicht“ (Mt 16, 2. 3). Die Echtheit dieser Verse ist fraglich. Sie fehlen nämlich in den ältesten Handschriften. Auffallend ist, daß von den Zeichen der Zeiten (Plural) gesprochen wird, während das betreffende griechische Wort *Kairos* einen Zeitpunkt als entscheidungsvoll bezeichnet. Die Zeichen der Zeiten in Mt 16, 3 sind die Zeichen der messianischen Zeiten. Es sind die Worte und Taten Jesu, die erkennen lassen, wie entscheidungsvoll die Zeit ist. Da in der Bibel Zeichen und Wunder oft zusammen genannt werden und im

<sup>1</sup> Vgl. J.-P. JOSSUA, *Discerner les signes des temps*, *La vie spirituelle* 114 (1966) 546 – 569; F. HOUTART, *Les aspects sociologiques des „Signes du temps“*, in: *L'église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes“*, Tome II (Unam Sanctam 65b), Paris 1967, 171 – 204; M.-D. CHENU, *Les signes des temps: réflexion théologique*, ebda. 205 – 225; Einführung: *Zeichen der Zeit*, *Concilium* 3 (1967) 417 – 422; P. VALADIER, *Signes des temps, signes de Dieu?*, *Études* 335 (1971) 261 – 279; H. FRIES, *Die Offenbarungsdimension der Geschichte*, in: *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, hrsg. von H. Weber und D. Mieth, Düsseldorf 1980, 42 – 57; R. GUELLEY, *Les exigences méthodologiques d'une théologie des signes des temps*, *Revue Théologique de Louvain* 12 (1981) 415 – 428; H. W. UNKEL, *Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach Pater Joseph Kentenich. Teil 2: Leben aus dem praktischen Vorsehungsglauben (Schönstatt-Studien 2/2)*, Vallendar-Schönstatt 1981, 107 – 119. In Rahner XII stehen vier Beiträge unter der Überschrift: *Zeichen der Zeit für die Kirche*.

<sup>2</sup> Vgl. auch seine gesammelten Predigten: *Zeitrufe, Gottesrufe*. Freiburg 1933.

<sup>3</sup> Vgl. dazu UNKEL (Anm. 1) 107.

<sup>4</sup> Vgl. dazu z. B. Internationale Theologenkommission, *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, 94/95.



Hinblick auf Mt 11, 3 – 5 und 12, 28 kann man bei den Zeichen der Zeiten in Mt 16, 3 vor allem an die Wunder Jesu denken<sup>5</sup>.

Im Paralleltext Lk 12, 56 heißt es: „Das Angesicht der Erde und des Himmels versteht ihr zu beurteilen. Warum versteht ihr diesen Kairos nicht zu beurteilen?“ Hier ist also vom Kairos die Rede, nicht von den Zeichen der Zeit bzw. der Zeiten. Der Kairos ist die von Gott verfügte und gnadenhaft geschenkte Zeit, die die Menschen zur Entscheidung ruft. Dieses Moment der Entscheidung tritt in Lk 12, 56 deutlich hervor<sup>6</sup>. Es geht um den christologischen Kairos, um das mit dem Auftreten Christi gekommene Reich Gottes (vgl. Lk 11, 20/Mt 12, 28), das der Gegenwart den Entscheidungsscharakter verleiht<sup>7</sup>.

In Mt 16, 3 und Lk 12, 56 sind also die Formulierungen „Zeichen der Zeit“ und „diese Zeit“ christologisch (und eschatologisch) bestimmt<sup>8</sup>. Jesus Christus ist das entscheidende und in gewissem Sinne einzige Zeichen der Zeit. Das Bemühen, in den jeweiligen geschichtlichen Entwicklungen Zeichen der Zeit und damit Zeichen Gottes zu erkennen, kann sich deshalb nicht unmittelbar auf die untersuchten Aussagen Jesu stützen. Es wird freilich durch diese Texte auch nicht verboten.

Nach dem Zeugnis des NT ist der auferstandene Christus der Kyrios der Kirche und durch den Heiligen Geist gegenwärtig (vgl. 2 Kor 3, 17). Christus und der Heilige Geist bleiben dauernd bei der Kirche (vgl. Mt 28, 20; Joh 14, 16. 17). Zudem ist Christus der Mittler, der Bestand und das Ziel der Schöpfung. Alles wurde erschaffen durch Christus, in Christus und auf Christus hin (vgl. Joh 1, 3. 10; 1 Kor 8, 6; Kol 1, 15. 16; Hebr 1, 2). Die Schöpfung trägt das Wasserzeichen Christi<sup>9</sup>.

Schließlich enthält das NT die Weisung, alles zu prüfen<sup>10</sup> und nach dem Willen Gottes zu fragen. „Prüft alles, das Gute behaltet!“ (1 Thess 5, 21). „Wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist!“ (Röm 12, 2). Paulus betet, daß die Philipper prüfend erkennen, worauf es ankommt (vgl. Phil 1, 10). Die Christen sollen leben wie Kinder des Lichtes, die prüfen, was dem Herrn gefällt (vgl. Eph 5, 8. 10).

<sup>5</sup> Zur Interpretation von Mt 16, 3 vgl. J. SCHMID, Das Evangelium nach Matthäus (RNT 1), Regensburg 1965, 243; JOSSUA (Anm. 1) 555 – 557.

<sup>6</sup> Vgl. K. L. SCHMIDT, *καίρος*, in: ThWNT III, 461 – 462; R. SCHNAKKENBURG, Kairos, in: LThK V, 1242 – 1243.

<sup>7</sup> Vgl. J. SCHMID, Das Evangelium nach Lukas (RNT 3), Regensburg 1960, 227; J. ERNST, Das Evangelium nach Lukas (RNT 3), Regensburg 1977, 416. Nach J. Baumgarten (BALZ/SCHNEIDER [Hrsg.], Exeg. Wörterbuch zum NT II, 576) ist in Lk 12, 56 eine Zeit des Kampfes und der Entzweiung gemeint. Zu dem Kairos, der sich in Jesu Auftreten anzeigt, vgl. auch F. MUSSNER, Der nicht erkannte Kairos (Mt 11, 16 – 19 = Lk 7, 31 – 35), Biblica 40 (1959) 599 – 612.

<sup>8</sup> Auf diese christologische und eschatologische Perspektive das Zeichen der Zeit machte L. Vischer im Oktober 1964 eine konziliare Unterkommission aufmerksam; vgl. JOSSUA (Anm. 1) 555.

<sup>9</sup> Vgl. dazu F. MUSSNER, Die Schöpfung in Christus, in: *Mysterium salutis II*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 455 – 463.

<sup>10</sup> Vgl. W. GRUNDMANN, *δοκιμάζω*, in: ThWNT II, 263.

Nach 1 Joh 4, 1 – 3 gilt die Mahnung: „Traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten sind in der Welt aufgetreten. Den Geist Gottes aber erkennt ihr daran: Jeder Geist, der bekennt: Jesus Christus ist im Fleisch gekommen, ist aus Gott; und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott!“ Hier zeigt sich klar die christologische Bindung des Glaubens. Der Heilige Geist schenkt die Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden (vgl. 1 Kor 12, 10). Der geisterfüllte Mensch beurteilt alles (vgl. 1 Kor 2, 15).

Im NT stehen also die Begriffe „Zeichen der Zeit“ und „die Zeit“ in einer christologischen Perspektive. Christus ist der Kyrios der Kirche und der Herr der Schöpfung. Dem Glauben ist das prüfende Fragen nach dem Willen Gottes aufgetragen.

## 2. Kirchenamtliche Verlautbarungen

Zur Frage der Zeichen der Zeit liegen päpstliche und konziliare Äußerungen vor. Johannes XXIII. ist „der Lehrer der Zeichen der Zeiten“<sup>11</sup>. In der Apostolischen Konstitution „*Humanae salutis*“, mit der er am 25. Dezember 1961 das II. Vatikanische Konzil einberief, schreibt der Papst: „Wir (aber) möchten unser festes Vertrauen auf den göttlichen Erlöser des Menschengeschlechtes setzen, der die von ihm erlöste Menschheit niemals verläßt. Ja wir möchten uns die Forderung Christi zu eigen machen, ‚die Zeichen der Zeit‘ (Mt 16, 3) zu unterscheiden, und glauben deshalb, in all der großen Finsternis nicht wenige Anzeichen zu sehen, die eine bessere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft erhoffen lassen“<sup>12</sup>.“ An diesem Text sind drei Dinge bemerkenswert. Erstens bekennt der Papst die bleibende Gegenwart Christi bei der erlösten Menschheit. Zweitens überträgt er den biblischen und christologisch gefüllten Ausdruck „Zeichen der Zeit“ auf Tatbestände unserer Zeit. Drittens meint er mit den Zeichen der Zeit positive Anzeichen für eine bessere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft.

Sodann muß die Enzyklika „*Pacem in terris*“ vom 11. April 1963 angeführt werden. Zwar fehlt im lateinischen und allein offiziellen Text der Begriff „Zeichen der Zeit“. Aber der Sache nach geht es Johannes XXIII. um diese Zeichen, weshalb die deutsche (und französische) Übersetzung viermal die Zwischenüberschrift: Zeichen der Zeit einfügt<sup>13</sup>. Der Papst spricht von positiven charakteristischen Merkmalen unserer Gegenwart und nennt z. B. den wirtschaftlich-sozialen Aufstieg der Arbeiterklasse und die Teilnahme der Frau am öffentlichen Leben<sup>14</sup>.

Paul VI. gebraucht den Begriff „Zeichen der Zeit“ in seinem ersten Rundschreiben „*Ecclesiam suam*“ vom 6. August 1964, und zwar in folgendem Abschnitt: „Das nun schon berühmt gewordene Wort unseres verehrten Vorgängers Johannes' XXIII. seligen

<sup>11</sup> CHENU (Anm. 1) 215/216.

<sup>12</sup> HerKorr 16 (1961.62) 225.

<sup>13</sup> Vgl. HerKorr 17 (1962.63) 479; 483; 487; 488.

<sup>14</sup> Vgl. HerKorr 17 (1962.63) 479.

Andenkens, das „aggiornamento“, werden wir immer als programmatische Richtschnur im Auge behalten. Wir haben es als Leitkriterium des ökumenischen Konzils bestätigt, und der Gedanke an dieses Wort wird uns ein Ansporn sein, immer mit der neuen Lebenskraft der Kirche zu rechnen, mit ihrer Fähigkeit, die Zeichen der Zeit zu deuten, und mit ihrer ewig jugendlichen Begabung, „alles zu prüfen und das Gute zu behalten“ (1 Thess 5, 21)<sup>15</sup>.<sup>16</sup> Der Papst stellt also den Begriff der Zeichen der Zeit in den Zusammenhang des „aggiornamento“ sowie der paulinischen Mahnung, alles zu prüfen und das Gute zu behalten. Er zeigt sich überzeugt von der Lebendigkeit und Jugendlichkeit der Kirche. Er weiß freilich auch, daß die Kirche im Gehorsam gegenüber Christus verharren muß. Er betont nämlich: „Die Kirche wird ihre Jugend nicht so sehr durch Änderung ihrer äußeren Gesetze finden als vielmehr durch die innere Haltung des Gehorsams gegenüber Christus, durch Beobachtung jener Gesetze, die die Kirche sich selbst gibt, um Christi Weg zu folgen“<sup>16</sup>.

Eine besondere Bedeutung erhielt die Forderung, die Zeichen der Zeit zu deuten, in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute<sup>17</sup>. Das erkennt man an der angewandten Methode und an besonderen Aussagen. Der Ausdruck „Zeichen der Zeiten“ (*signa temporum*) begegnet innerhalb der Einführung in die Konstitution im Paragraphen 4. Dort wird dargelegt: „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrages (nämlich: unter der Leitung des Heiligen Geistes das Werk Christi weiterzuführen) obliegt der Kirche die Pflicht, nach den Zeichen der Zeiten zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“<sup>18</sup>. „Im weiteren Text werden einige Hauptzüge der Welt von heute beschrieben. Wie man sieht, meint das Konzil mit den Zeichen der Zeit, im Sinne Johannes' XXIII., die Fakten, die eine Epoche kennzeichnen. Sie zu deuten, wird als eine Pflicht und als eine Notwendigkeit hingestellt.

Der erste Hauptteil der Konstitution beginnt mit den Sätzen: „Im Glauben daran, daß es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluß hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin. Das Konzil

<sup>15</sup> HerKorr 18 (1963.64) 574.

<sup>16</sup> HerKorr 18 (1963.64) 574/575.

<sup>17</sup> Vgl. dazu die Kommentare von JOSSUA (Anm. I) 553–555 und CHENU (Anm. 1) bes. 207–210 sowie von CH. MOELLER, J. RATZINGER und Y. CONGAR, in: LThK.E. III, 295–297; 313–316; 410–412; 416–420. Zur Wirkungsgeschichte von „*Gaudium et spes*“ vgl. J. RATZINGER, Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von „*Gaudium et spes*“ im letzten Jahrzehnt, IkaZ 4 (1975) 439–454 (= ders., Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 395–411).

<sup>18</sup> *Gaudium et spes* 4, 1.

beabsichtigt, vor allem jene Werte, die heute besonders in Geltung sind, in diesem Licht zu beurteilen und auf ihren göttlichen Ursprung zurückzuführen. Insofern diese Werte nämlich aus der gottgegebenen Anlage des Menschen hervorgehen, sind sie gut. Infolge der Verderbtheit des menschlichen Herzens aber fehlt ihnen oft die notwendige letzte Ausrichtung, so daß sie einer Läuterung bedürfen<sup>19</sup>.“ Es geht also darum, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen unserer Zeit die Zeichen des Willens Gottes zu unterscheiden (*discernere*). Dabei richtet sich die Aufmerksamkeit vorrangig auf die Werte, die heute bevorzugt werden. Das Lesen der Zeichen der Zeit im Volke Gottes ist Sache des Glaubens, zumal auch des Glaubens an die Gegenwart des Heiligen Geistes in der Welt. Der Glaube übt die Unterscheidung der Geister. Der Hinweis auf die Verderbtheit des menschlichen Herzens deutet an, daß man bei der Beurteilung der Wirklichkeiten dieser Welt die Sünde und das Böse nicht außer acht lassen darf.

Noch zwei weitere Texte aus der Pastoralkonstitution verdienen, in unserem Zusammenhang herangezogen zu werden. Die Kirche, so erklärt das Konzil, anerkennt, was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist, besonders die Entwicklung hin zur Einheit, den Prozeß einer gesunden Sozialisation und Vergesellschaftung im bürgerlichen und wirtschaftlichen Bereich<sup>20</sup>. Sodann spricht das Konzil von der Hilfe, die die Kirche von der heutigen Welt erfährt. Die Kirche, so heißt es u. a., hat gelernt, die Botschaft Christi in den Begriffen und Sprachen der verschiedenen Völker auszudrücken, und darüber hinaus versucht, sie mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen. Es ist die Aufgabe des ganzen Volkes Gottes, zumal der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfaßt, besser verstanden und passender verkündet werden kann<sup>21</sup>. Die Kirche zog auch Nutzen aus der Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger<sup>22</sup>.

Im Dekret über den Ökumenismus mahnt das Konzil alle katholischen Gläubigen, daß sie, die Zeichen der Zeiten erkennend (*signa temporum agnoscentes*), mit Eifer an dem ökumenischen Werk teilnehmen<sup>22a</sup>.

Als es auf dem Konzil darum ging, in das Dekret über das Laienapostolat einen Abschnitt über die spezifische Rolle der Jugend einzufügen (vgl. *Apostolicam actuositatem* 12), vertrat ein Bischof die Ansicht, die Zukunft sei schon gegenwärtig in den Jugendlichen, und in ihnen könne man wie in einem Mikrokosmos die Zeichen der Zeit erkennen<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> *Gaudium et spes* 11, 1 u. 2.

<sup>20</sup> Vgl. *Gaudium et spes* 42, 3.

<sup>21</sup> Vgl. *Gaudium et spes* 44, 2.

<sup>22</sup> Vgl. *Gaudium et spes* 44, 3.

<sup>22a</sup> Vgl. *Unitatis redintegratio* 4, 1; vgl. auch H. FRIES, Die Kirche im ökumenischen Dialog, in: Die Kirche Christi. Enttäuschung und Hoffnung, hrsg. von P. Gordan. Graz – Kehlauer 1982, 244; 264.

<sup>23</sup> Vgl. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. IV *Periodus quarta*, Pars II, Rom 1977, 336.



In seinem Apostolischen Schreiben „Octogesima adveniens“ vom 14. Mai 1971 legte Paul VI. dar, die einzelnen christlichen Gemeinschaften müßten die Verhältnisse ihres jeweiligen Landes objektiv erforschen und, mit dem Beistand des Heiligen Geistes, darüber befinden (discernere), welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen seien, um die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Reformen herbeizuführen, die sich als wirklich geboten erwiesen und zudem oft unaufschiebbar seien<sup>24</sup>. Auch erklärte der Papst: „Der Anhänger Christi schöpft Hoffnung vor allem aus einem Wissen, daß der Herr Jesus mit uns am Werke ist in der Welt und daß er in der Kirche – die sein Leib ist – und durch sie in der gesamten Menschheit sein Erlösungswerk weiterführt, das durch das Kreuzesopfer vollbracht, am Auferstehungsmorgen siegreich erstrahlte“<sup>25</sup>.

Johannes Paul II. spricht in seinem Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio“ vom 22. November 1981 von der evangelischen Unterscheidungsgabe in der Kirche. Die gesamte Kirche vollziehe diese evangelische Unterscheidung. Die Laien hätten aber aufgrund ihrer besonderen Berufung die spezifische Aufgabe, die Geschichte dieser Welt im Lichte Christi auszulegen<sup>26</sup>. Es ist deutlich geworden: Von amtlicher Seite wurde sich in den letzten Jahrzehnten wiederholt zu den „Zeichen der Zeit“ und der Notwendigkeit der Unterscheidung geäußert.

### 3. Systematische Aspekte

Die Aufgabe, die Zeichen der Zeit zu erkennen, muß offenbarungstheologisch, christologisch, pneumatologisch und ekklesiologisch eingeordnet werden.

#### 3.1 Offenbarungstheologische Aspekte

Wer sagt: Vox temporis vox Dei, muß bedenken, daß das eigentliche offenbarende Sprechen Gottes in Jesus von Nazareth seinen Abschluß fand. Gott hat einst durch die Propheten und in der Endzeit durch den Sohn gesprochen (vgl. Hebr 1, 1. 2; s. auch Joh 15, 15; 2 Kor 1, 20; Kol 2, 2. 3). Ein weiteres Sprechen Gottes vor der Wiederkunft Christi ist nicht zu erwarten. Das Sprechen Gottes in Christus besitzt definitiven Charakter<sup>27</sup>. Deshalb ist es zugleich die beständige Anrede Gottes an den Menschen und das immerwährende Angesprochensein des Menschen von Gott<sup>28</sup>. Folglich besitzt der christliche Glaube, der entscheidend Offenbarungsglaube ist, die Gestalt des Gehorsams gegenüber dem einmal und ein für allemal ergangenen Wort Gottes.

<sup>24</sup> Vgl. Octogesima adveniens 4 (Nachkonziliare Dokumentation 35, Trier 1971, 23).

<sup>25</sup> Ebenda 48, 2 (S. 91).

<sup>26</sup> Vgl. Familiaris consortio 4 und 5 (Dem Leben dienen. Apostolisches Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Franz Böckle. Freiburg – Basel – Wien 1982).

<sup>27</sup> Vgl. Dei verbum 4, 2. Zum Abschluß der Offenbarung vgl. J. SCHUMACHER, Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes. Freiburg 1979.

<sup>28</sup> Vgl. dazu J. RATZINGER, in: LThK.E.II, 510/511.



Daraus folgt: Die Zeichen der Zeit, also Geschehnisse und Bestrebungen einer bestimmten Epoche, können nur im analogen Sinne als Stimmen Gottes verstanden werden. Gott spricht durch sie nicht, wie er durch die Propheten und vor allem durch Jesus von Nazareth gesprochen hat. Er spricht vor allem nichts Neues, das die in Christus erfolgte Offenbarung überholt. Man kann auch sagen: Gott, der in Jesus Christus endgültig gesprochen hat, wendet sich durch die Zeichen der Zeit an die Menschen einer bestimmten Generation, nicht um ihnen eine neue Offenbarung zu bringen, sondern um die ein für allemal ergangene Offenbarung zu beleuchten und, was das Verständnis angeht, zu entfalten<sup>29</sup>. Gott, der sich in der eigentlichen Offenbarungsgeschichte von Abraham bis Jesus von Nazareth als der lebendige Gott erwies (vgl. z. B. Mt 16, 16), enthüllt seine Lebendigkeit auf andere Weise in den Zeichen der Zeit und damit in der Geschichte der Entfaltung und Auslegung der Offenbarung. Gott ist der Herr, freilich in unterschiedlicher Weise, sowohl der konstitutiven als auch der interpretativen Phase der Offenbarung. Gott bedient sich der jeweiligen geschichtlichen Situation, um sein Wort, das er ein für allemal gesprochen hat, immer verständlicher und wirksamer zu machen.

Da das offenbarende Sprechen Gottes in Christus sein Ende fand, bildet die Heilige Schrift zusammen mit der Tradition den eigentlichen Fundort der Offenbarung und des Glaubens. Die Zeichen der Zeit können nur in einem sekundären Sinne einen „locus theologicus“ darstellen. Zur Theologie der Befreiung, in der die Zeichen der Zeit besonders bedacht werden, bemerkt Karl Lehmann, die konkrete Situation der Menschheit sei nicht in sich theologisch normativ und könne nicht theologische Dignität im Sinne eines eigentlichen „locus theologicus“ beanspruchen. Für den Christen sei das Licht des Wortes Gottes, wie es in der Kirche und durch den Dienst des kirchlichen Lehramtes verkündigt werde, die primäre Größe, an der sich jedes Faktum prüfen lassen müsse, wenn es eine theologische Erkenntnisquelle sein wolle<sup>30</sup>.

Die Zeichen der Zeit sind nicht der Ort für ein neues Wort Gottes an die Kirche. Sie enthalten jedoch von Gott gesteuerte Anrufe und Anfragen an die abgeschlossene Offenbarung Gottes. Sie können helfen, das Evangelium tiefer und allseitiger zu verstehen. Für den christlichen Glauben bedeutet das: Er nährt sich grundlegend und entscheidend durch die Erinnerung an die vergangene Geschichte Gottes mit den Menschen in der Zeit von Abraham bis Jesus von Nazareth. Er steht aber dabei im Dialog mit der jeweils gegenwärtigen Geschichte und läßt sich von ihr anregen und herausfordern. Der Glaube hört die Welt<sup>31</sup>. Dieses Hören bleibt aber getragen und unterfangen vom Hören auf das Wort Gottes in Christus.

### 3.2 Christologische Aspekte

Jesus Christus bildet die Fülle der ganzen Offenbarung<sup>32</sup>. Er ist das eigentliche und unüberbietbare Zeichen der Zeit<sup>33</sup>. Ein anderes Fundament als Christus kann nicht

<sup>29</sup> Vgl. dazu auch UNKEL (Anm. 1) 109.

<sup>30</sup> Vgl. Theologie der Befreiung (Anm. 4) 20/21.

<sup>31</sup> Vgl. A. DONDEYNE, *La foi écoute le monde*. Paris 1964.

<sup>32</sup> Vgl. Dei verbum 2.

<sup>33</sup> Vgl. dazu auch VALADIER (Anm. 1) 274.

gelegt werden (vgl. 1 Kor 3, 11). Christus ist die Weisheit Gottes (vgl. 1 Kor 1, 24) und das Geheimnis Gottes, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen sind (vgl. Kol 2, 2, 3). Deshalb ist der christliche Glaube wesentlich Christusglaube, gläubige Bindung an Christus. Er schenkt aber auch den Zeitenstimmen seine Aufmerksamkeit, um die Christusstimme tiefer zu erfassen. Zudem gilt: Christus ist der Herr der Kirche und der Schöpfung und damit auch der Welt und der Geschichte<sup>34</sup>. Er bleibt Gegenwart durch den Heiligen Geist. Für den Christen erhält deshalb der christologische Gehorsam eine pneumatologische Ergänzung. „Gewiß, die Kirche ist an den einmaligen Ursprung in Jesus von Nazareth gebunden und in diesem Sinne ‚chronologisch‘ auf die Kontinuität mit ihm und mit dem Zeugnis des Anfangs verpflichtet. Aber weil der ‚Herr der Geist‘ ist (2 Kor 3, 17) und durch den Geist Gegenwart bleibt, darum gibt es für die Kirche nicht nur die chronologische Linie mit ihrer Verpflichtung zur Kontinuität und Identität, sondern darum gibt es auch für sie den Augenblick, den Kairos, den sie deuten und in dem sie das Werk des Herrn als gegenwärtiges vollziehen muß. Sie ist nicht Versteinigung des Damaligen, sondern dessen lebendige Gegenwart in jeder Zeit. Ihre Dimension ist daher die Gegenwart und die Zukunft nicht weniger als die Vergangenheit. Ihr Gehorsam gegen den Herrn muß gerade auch Gehorsam gegen ihn als Pneuma, als Anruf im Heute sein“<sup>35</sup>.

### 3.3 Pneumatologische Aspekte

Sie wurden im Vorhergehenden schon deutlich. Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis (vgl. Weish 1, 7), und er wohnt und wirkt in der Kirche und in ihren Gliedern. Er bildet die Seele jenes Organs, das allein die Zeichen der Zeit zu deuten vermag, des Glaubens. Er schenkt diesem Glauben die Fähigkeit der Unterscheidung der Geister (vgl. 1 Kor 12, 10)<sup>36</sup> und das Gespür für das Christliche durch den *sensus fidei*<sup>37</sup>. Der durch den Heiligen Geist beseelte Glaube erkennt in den Wirklichkeiten der Welt das Geistgemäße. Er tut das vornehmlich in der Haltung des Gebetes und der Bereitschaft<sup>38</sup>. Er versteht zu unterscheiden zwischen den geschichtlichen Entwicklungen und den falschen philosophischen Lehrmeinungen<sup>39</sup>. Er weiß, daß viele Geschehnisse nicht eindeutig sind und folglich unterschiedliche Urteile zulassen<sup>40</sup>. Er widersteht der Versuchung, im Erfolg, im Fortschritt und im Sieg vorschnell und ausschließlich die Offenbarung Gottes zu sehen<sup>40a</sup>. Er übersieht nicht das Böse in der Welt und das Aufgebrachtsein vieler Menschen dem Evangelium und der Kirche gegenüber. Er hält auseinander den Zeitgeist und den Geist der Zeit, d. h. das Negative und das Positive einer Zeit<sup>41</sup>. Er bedenkt dabei, daß Gott sich durch beides, den negativen Zeitgeist und

<sup>34</sup> Vgl. dazu auch JOSSUA (Anm. 1) 547–550.

<sup>35</sup> J. RATZINGER, in: LThK.E.III, 314.

<sup>36</sup> Vgl. dazu auch E. KLINGER, Unterscheidung der Geister, in: *Sacramentum mundi* IV, 1108–1114.

<sup>37</sup> Vgl. CHENU (Anm. 1) 224.

<sup>38</sup> Vgl. GUELLEY (Anm. 1) 428; UNKEL (Anm. 1) 113.

<sup>39</sup> Vgl. dazu JOHANNES XXIII., *Pacem in terris* 159 (HerKorr 17 [1962.63] 490).

<sup>40</sup> Zur Doppeldeutigkeit der geschichtl. Entwicklungen vgl. JOSSUA (Anm. 1) 561/562; CHENU (Anm. 1) 216–219; Concilium 3 (1967) 421.

<sup>40a</sup> Vgl. FRIES (Anm. 1) 44–53.

<sup>41</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung UNKEL (Anm. 1) 112.

den positiven Geist der Zeit, an die Kirche und die Gläubigen wenden kann. Gott vermag auch das Negative und das Böse sowie die Feindschaft und Verfolgung in der Welt seinen Heilsplänen mit den Menschen dienstbar zu machen gemäß dem Wort Josefs an seine Brüder: „Ihr habt Böses wider mich gedacht, aber Gott hat es zum Guten gedacht“ (Gen 50, 20). Gott scheint auch den heute weitverbreiteten Atheismus als Medizin für die Gläubigen zuzulassen<sup>42</sup>. Das Positive einer Zeit verlangt vom Glauben Offenheit und Beweglichkeit, das Negative Tapferkeit und schöpferische Treue.

Der Glaube ist sich ferner bewußt, daß Gott nicht nach Art einer Zweitursache in der Welt wirkt<sup>43</sup> und daß es nicht möglich ist, aus den Zeichen der Zeit den vollen Sinn der Geschichte zu erkennen. Zudem kann der Glaube des einzelnen Christen bei der Deutung der Zeichen der Zeit irren oder dem Subjektivismus erliegen<sup>44</sup>. Die Freunde Jobs sahen in dessen Krankheit eine Strafe Gottes, was sich als falsch herausstellte<sup>45</sup>. Die Warnung Jesu behält ihre Gültigkeit: „Wenn jemand zu euch sagt: Seht, hier ist der Messias, oder: Da ist er, so glaubt es nicht“ (Mt 24, 23)<sup>46</sup>.

In unserer Epoche wird der Glaube in den Stimmen der Zeit alles das als Wille und Wunsch Gottes werten, was folgende drei christlichen Grundwerte fördert: die Würde der menschlichen Person, die recht verstandene Freiheit<sup>47</sup> und die Liebe<sup>48</sup>.

Die Aufgabe des geistgewirkten Glaubens, in den Zeitenstimmen die Gottesstimmen zu unterscheiden, läßt sich auch mit der Methode umschreiben, die Joseph Cardijn, der vor 100 Jahren geboren wurde (1882), der christlichen Arbeiterjugend mitgegeben hat: sehen, urteilen, handeln<sup>49</sup>. Der Gläubige, der in Christus seinen Halt hat und sich vom Heiligen Geist leiten läßt, erkennt die Welt, in der er lebt, beurteilt sie im Lichte des Evangeliums und zieht die Konsequenzen für ein entsprechendes Tun und Wirken.

### 3.4 Ekklesiologische Aspekte

Jeder einzelne Christ ist aufgerufen, aus seinem Glauben heraus die Zeichen der Zeit zu lesen<sup>50</sup>. Aber dieser Auftrag kommt nach den referierten Aussagen des Konzils auch der Kirche als Ganzes zu. Es geht um das Verhältnis des Volkes Gottes zur Welt. Die Kirche bildet das Subjekt, das die jeweilige Welt und Geschichte prüft. Die Kirche kann sich der Geschichte nicht entziehen. Sie steht in einer konkreten Geschichte. Sie muß die darin herrschenden Strömungen und Ansichten prüfen und sich mit den Fragen der

---

<sup>42</sup> Vgl. dazu J. B. LOTZ, *Der heutige Atheismus*, Kevelaer 1964, 4. K.-H. WEGER (*Der Mensch vor dem Anspruch Gottes*, Graz – Wien – Köln 1981), konstatiert für die jüngste Zeit eine Abwendung vom eigentlichen Atheismus und eine Zuwendung zum Agnostizismus.

<sup>43</sup> Vgl. VALADIER (Anm. 1) 270.

<sup>44</sup> Zur Gefahr des Subjektivismus vgl. VALADIER (Anm. 1) 268 – 271.

<sup>45</sup> Vgl. zu diesem Beispiel VALADIER (Anm. 1) 270.

<sup>46</sup> Vgl. VALADIER (Anm. 1) 274.

<sup>47</sup> Vgl. dazu H. SCHÜTZZEICHEL, *Freiheit und Glaube*, TThZ 90 (1981) 177 – 189.

<sup>48</sup> Zu diesen drei Kriterien vgl. GUELLEY (Anm. 1) 424.

<sup>49</sup> Vgl. dazu den Beitrag von GUELLEY (Anm. 1).

<sup>50</sup> Vgl. dazu auch K. RAHNER, *Der Christ in seiner Umwelt*, in: *Rahner VII*, 91 – 102.

Menschen der jeweiligen Zeit auseinandersetzen<sup>51</sup>. Die konkrete geschichtliche Situation stellt eine Herausforderung dar, die sich an die Kirche und ihren Glauben richtet<sup>52</sup>. Die Kirche lebt im Dialog mit der Welt<sup>53</sup>.

Die Geschichte der Kirche und die Geschichte der Menschheit sind nicht identisch, aber sie gehören auch zusammen. Die Kirche ist in die Menschheit eingefügt, und sie gehört zu ihr<sup>54</sup>. Dennoch lassen sich im Blick auf die Zeichen der Zeit innerkirchliche und profangeschichtliche Entwicklungen unterscheiden. Zu den innerkirchlichen Entwicklungen und damit innerkirchlichen Zeichen der Zeit zählen in unserem Jahrhundert die vielfältigen Bewegungen, die dann im II. Vatikanischen Konzil voll zur Geltung kamen, wie z. B. die liturgische Bewegung, die Bibelbewegung, die Laienbewegung und die ökumenische Bewegung<sup>55</sup>. Für die jüngste Zeit kann man auf die Charismatische Erneuerung<sup>56</sup> und die Basisgemeinden hinweisen. In den profangeschichtlichen Entwicklungen werden zuweilen Werte sichtbar, die ursprünglich christlich sind, aber autonom auftreten und von antichristlichen Weltanschauungen als etwas Neues hingestellt werden<sup>57</sup>.

In der Kunst, die Zeichen der Zeit zu deuten, offenbart sich mehr das Prophetische in der Kirche als das rein Lehrhafte<sup>58</sup>.

Wer demnach eine Theologie der Zeichen der Zeit entwickeln will, muß zuerst die ntl. Ansatzpunkte betrachten, dann die Äußerungen der letzten Päpste und des II. Vatikanischen Konzils analysieren und schließlich die offenbarungstheologischen, christologischen, pneumatologischen und ekklesiologischen Implikationen bedenken.

<sup>51</sup> Vgl. dazu auch W. SEIBEL, Anpassung an den Zeitgeist?, StdZ 198 (1980) 650.

<sup>52</sup> Zur Herausforderung im Sinne Toynbees vgl. Concilium 3 (1967) 418.

<sup>53</sup> Zur viel besprochenen Idee des Dialogs vgl. z. B. JOSSUA (Anm. 1) 562 – 564; RATZINGER, in: LThK.E.III, 314 – 315.

<sup>54</sup> Vgl. Gaudium et spes 11, 3 sowie RATZINGER, in: LThK.E.III, 316. Ferner: UNKEL (Anm. 1) 109, wo die Identität und bleibende Verschiedenheit von Heilsgeschichte und Weltgeschichte unterstrichen werden.

<sup>55</sup> Vgl. dazu auch E. ISERLOH, Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität, in: Handbuch der Kirchengeschichte VII, hrsg. von H. Jedin und K. Repgen. Freiburg – Basel – Wien 1979, 301 – 337.

<sup>56</sup> Vgl. dazu besonders P. KRÄMER/J. MOHR, Charismatische Erneuerung der Kirche, Chancen und Gefahren. Trier 1980; H. SOCHA, Charisma und Recht, TThZ 91 (1982) 105 – 115.

<sup>57</sup> Vgl. Concilium 3 (1967) 419.

<sup>58</sup> Vgl. dazu CHENU (Anm. 1) 211; Concilium 3 (1967) 421: für das Lesen der Zeichen der Zeit „braucht es eher einen Propheten als einen Lehrer“.



## Das munus regendi im Entwurf der Lex Ecclesiae Fundamentalis

Bei der Beschreibung des kirchlichen Auftrags bedienen sich die Entwürfe für das neue Kirchenrecht nach dem Vorbild der Theologie<sup>1</sup> und des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>2</sup> der Lehre von den drei munera<sup>3</sup>. Die Dreigliederung ist hilfreich, Schwerpunkte kirchlichen Tuns gebündelt hervorzuheben. Obwohl es in diesem Zusammenhang nicht unmittelbar um Ämter im kirchenrechtlichen Sinne<sup>4</sup>, sondern um Aufgaben oder Dienste Christi und der Kirche geht<sup>5</sup>, wird „munus“ fast durchweg mit „Amt“ wiedergegeben. Für das Verständnis von der Kirche und der Stellung ihrer Glieder ist vor allem bedeutsam, welcher Inhalt mit dem munus regendi (= m.r.) verbunden wird. Daraufhin soll hier die geplante Lex Ecclesiae Fundamentalis (= LEF) befragt werden, jenes Gesetzesvorhaben, das – sofern es Verbindlichkeit erlangt<sup>6</sup> – künftig für das gesamte kanonische Recht richtungsweisend sein wird<sup>7</sup>.

Untersuchungsgegenstand ist vor allem die letzte Fassung des Schemas der LEF aus dem Jahre 1976 (= SCH 76)<sup>8</sup>. Sie wurde von einer gemischten Kommission, bestehend aus Konsultoren der PCR und der Pontificia Commissio CIC Orientalis Recognoscen-

<sup>1</sup> M. SCHMAUS, Ämter Christi, in: LThK<sup>2</sup> I 457 – 459; O. SEMMELROTH, Ämter der Kirche, in: ebd. 459 f.; J. ALFARO, Die Heilsfunktion Christi als Offenbarer, Herr und Priester, in: MySal III/1 649 – 708.

<sup>2</sup> L. HÖDL, Die Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi in der dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils „Über die Kirche“, in: L. Scheffczyk/W. Dettloff/R. Heinzmann (Hrsg.), Wahrheit und Verkündigung, FS für M. Schmaus, München 1967, 1785 – 1806; O. SEMMELROTH, Die Präsenz der drei Ämter Christi im gemeinsamen und besonderen Priestertum der Kirche, in: ThPh 44 (1969) 181 – 195; L. SCHICK, Die Drei-Ämter-Lehren nach Tradition und Zweitem Vatikanischen Konzil, in: IKaZ 10 (1981) 57 – 66.

<sup>3</sup> Vgl. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici (= CIC) *Recognoscendo* (= PCR), Schema canonum libri I de normis generalibus, Typ. Pol. Vat. 1977, 3 f.

<sup>4</sup> CIC c. 145 § 1; vgl. PCR, Schema CIC iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum, Typ. Pol. Vat. 1980 (= SCH CIC 80) c. 142 § 1.

<sup>5</sup> *Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus* (= SCRel) Sacra Congregatio pro Episcopis (= SCEp), Notae directivae pro mutuis relationibus inter episcopos et religiosos in ecclesia vom 14. 5. 1978, Nrn. 7, 13, in: AAS 70 (1978) 478, 482; W. KASPER, Zukunft aus dem Glauben, Mainz 1978, 96 – 100.

<sup>6</sup> Was bislang noch unsicher ist; A. ABELLI, Kirchenrecht im Geist des Konzils? Eine Dokumentation zur Kodexreform, in: HerKorr 32 (1978) 617; Communicationes (= Com) 12 (1980) 453 f.

<sup>7</sup> Com 9 (1977) 295 – 297.

<sup>8</sup> Zur Vorgeschichte und Entstehung des Schemas siehe Com 2 (1970) 82 – 89; 3 (1971) 50 – 69; 4 (1972) 120–160; 5 (1973) 196 – 216; 6 (1974) 60 – 72; 8 (1976) 78 – 108; 9 (1977) 83 – 116, 274 – 303; 12 (1980) 25 – 47.



do<sup>9</sup>, im Februar 1976 fertiggestellt<sup>10</sup>, danach durch die Mitglieder beider Reformkommissionen geprüft und schließlich, von der gemischten Kommission auf Grund der erhaltenen Stellungnahmen korrigiert<sup>11</sup>, dem Papst zugeleitet, der über das weitere Vorgehen zu entscheiden hat<sup>12</sup>. Das SCH 76 ist in deutscher Übersetzung in der Herderkorrespondenz 32 (1978) 623–632 veröffentlicht. Der lateinische Wortlaut kann den „Communicationes“, dem amtlichen Publikationsorgan der PCR, entnommen werden, in dem über die Arbeit am LEF-Projekt fortlaufend berichtet wird. Im folgenden beziehen sich nicht näher gekennzeichnete Kanonangaben (= c.) auf das SCH 76.

Soweit es für das Verständnis der Gesetzesvorschläge notwendig oder förderlich erscheint, wird ergänzend zum SCH 76 berücksichtigt das Schema LEF, Textus prior (= TPR) und Textus emendatus (= TE), das zusammen mit einem Bericht von W. ONCLIN über das Schema und die eingegangenen Verbesserungsvorschläge (= Relatio)<sup>13</sup> am 10. Februar 1971 an die Bischöfe zur Begutachtung übersandt worden war<sup>14</sup>.

## I. TERMINOLOGISCHER ÜBERBLICK

Das SCH 76 verwendet das Wort *munus* 53mal, an acht Stellen<sup>15</sup> bei Erwähnung der Trias des *munus docendi*<sup>16</sup>, *sanctificandi*<sup>17</sup> und *regendi*<sup>18</sup>. Andernorts bedeutet *munus* Aufgabe, Auftrag, Dienst oder Amt<sup>19</sup>.

<sup>9</sup> Com 6 (1974) 59 f.; 8 (1976) 78 f.

<sup>10</sup> Com 9 (1977) 79, 274, 303.

<sup>11</sup> Com 12 (1980) 25.

<sup>12</sup> Com 12 (1980) 453 f.

<sup>13</sup> PCR, Schema LEF, Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis, Typ. Pol. Vat. 1971.

<sup>14</sup> Com 3 (1971) 45. – Über die Aufnahme des TE beim Weltepiskopat siehe W. ONCLIN, *Relatio universas contrahens generales animadversiones ad Schema LEF ab episcopis propositas*, in: Com 4 (1972) 122–160.

<sup>15</sup> Cc. 34 § 1; 43 § 1; 47; vor 55; 55 §§ 1–2; 56 § 1; 71 § 1.

<sup>16</sup> Das *munus docendi* wird auch bezeichnet als *munus propheticum* (c. 56 § 2), *munus christiani nominis diffundendi* (c. 62 § 2), *ministerium verbi* (cc. 1 § 2; 64), *diaconia verbi* (cc. 49; 63), *cura (officium) Evangelium annuntiandi* (cc. 62 § 1; 63), *officium et ius Evangelicum nuntium praedicandi* (c. 62 § 3), *magisterium* (cc. 18; 34 § 2; 58 §§ 1–2; 59–61) und *docere* (cc. 26; 61; 62 § 1).

<sup>17</sup> Für das *munus sanctificandi* finden sich auch die Ausdrücke *munus sacerdotale* (c. 56 § 2), *munus sanctificationis* (c. 69 § 1), *opus sanctificandi* (c. 68 § 1), *ministerium sacramentorum* (c. 1 § 2), *diaconia liturgiae* (c. 49) und *sanctificare* (c. 26).

<sup>18</sup> Dieses triplex *munus* (c. 55 § 1) wird auch umschrieben mit *munera* (c. 28 § 1), *munus pastoris* (cc. 30 § 2; 31 § 2; 32 § 1; 33), *munus episcopale* (c. 34 § 2), *munus pascendi* (c. 29 § 3), *munus pastorale* (c. 76), *regimen pastorale* (c. 44 § 1), *cura pastoralis* (c. 79 § 1), *sacerdotium* (cc. 46 § 1; 67 § 2), *ministerium* (cc. 46 § 2; 47 f.) und *missio* (cc. 16; 28 § 2; vor 50; 52 § 1; 54 § 2; 55 § 1; 56 § 2).

<sup>19</sup> Cc. 28 § 2; 29 § 2; 30 § 2; 31 § 1; 32 §§ 1–2; 33; 34 § 2; 35 § 3; 49; 50 § 2; 53 § 3; 58 § 1; 64; 76; 78 § 2; vgl. *Relatio* 126; Com 5 (1973) 220.

Vom m.r. allein, ohne die munera docendi und sanctificandi, ist siebenmal die Rede<sup>20</sup>. Für das m.r. werden auch die Begriffe munus regale (c. 56 § 2), regimen<sup>21</sup>, regimen pastorale (c. 34 § 2), regimen spirituale (cc. 71 § 3; 81 § 1), regere<sup>22</sup>, ministerium gubernationis (c. 71 § 4 und diaconica caritatis (c. 49) gebraucht.

## II. DAS MUNUS REGENDI INNERHALB DER AUFGABENTRIAS

Das SCH 76 gliedert sich in zwei Titel<sup>23</sup>, die über die Kirche<sup>24</sup> und ihre drei Aufgaben<sup>25</sup> handeln.

### 1. Die drei munera

Nach c. 55 § 1 muß die Kirche, um evangeliumsgemäß ihrer Sendung nachzukommen, den dreifachen Auftrag erfüllen<sup>26</sup>. Wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, so kann doch davon ausgegangen werden, daß das SCH 76 mit den drei munera die gesamte kirchliche Tätigkeit erfassen will (vgl. c. 6)<sup>27</sup>. Das bedeutet, daß bei der Erhebung des Sinngehaltes der munera auch jene Stellen zu berücksichtigen sind, an denen allgemein vom Wirken oder der Sendung der Kirche und ihrer Glieder die Rede ist.

Werden im folgenden Ziel und Inhalt der munera unterschieden, so handelt es sich um eine logische Sonderung, die im kirchlichen Leben und Tun weitgehend aufgehoben ist: Jede inhaltliche Aufgabenbestimmung benennt zugleich ein der Kirche vorgegebenes Ziel; jede Zielangabe bedeutet umgekehrt einen für die Kirche nie endgültig zu verwirklichenden Auftrag. Das Eigentliche bleibt immer noch zu tun und kann nur von

<sup>20</sup> Cc. 71 §§ 1–3; 79 §§ 1–2; vor 71; vor 81.

<sup>21</sup> Cc. 1 § 1; 6; 26; 72; 79 § 1; 80.

<sup>22</sup> Cc. 1 § 1; 6; 26; 72; 79 § 1; 80.

<sup>23</sup> Das Schema TPR/TE (Anm. 13) hatte drei Kapitel: De ecclesia seu de populo dei. De ecclesiae muneribus. De ecclesia et hominum consortione.

<sup>24</sup> *Titulus I: De Ecclesia* (de Ecclesiae structura deque eius unitate et multiplicitate). *Canones praeliminares* (cc. 1–2). *Caput I: De christifidelibus omnibus*. Art. 1: De hominum ad Ecclesiam vocatione eique incorporatione (cc. 3–8). Art. 2: De christifidelium officiis et iuribus fundamentalibus (cc. 9–24). Art. 3: De christifidelium ratione status diversitate (cc. 25–28). *Caput II: De Ecclesiae structura hierarchica*. Art. 1: De Summo Pontifice deque Collegio Episcoporum (cc. 29–39). Art. 2: De Patriarchis et de Archiepiscopis Maioribus (cc. 40–42). Art. 3: De Episcopis singulis (cc. 43–45). Art. 4: De presbyteris et diaconis (cc. 46–49). *Caput III: De Ecclesiae missione atque connexis eidem iuribus* (cc. 50–54).

<sup>25</sup> *Titulus II: De Ecclesiae muneribus*. *Canones praeliminares* (cc. 55–56). *Caput I: De Ecclesiae munere docendi* (cc. 57–65). *Caput II: De Ecclesiae munere sanctificandi* (cc. 66–70). *Caput III: De Ecclesiae munere regendi* (cc. 71–82). *Normae finales* (cc. 83–86).

<sup>26</sup> „Ecclesia, ut secundum legem Evangelii exsequatur quam a Christo recepit missionem . . . , triplex munus adimplere debet . . .“ (Com 9, 1977, 104).

<sup>27</sup> In TE c. 51, der SCH 76 c. 55 § 1 vorausging, wurde das dreifache munus noch ausführlicher als Inhalt der Sendung Christi, der Apostel und der Kirche herausgestellt.

Gott „am Ende der Zeiten vollendet“ werden (c. 50 § 1). Die Kirche ist stets Heilsfrucht und Heilmittel in einem, die über sich hinaus in die absolute Zukunft verweisen.

## 1.1 Ziel

Das dreifache Tun der Kirche ist laut c. 55 § 2 zunächst auf die Eucharistie hingeordnet, auf die Einladung und Hinführung zum lebendigen Mitvollzug des eucharistischen Opfermahles<sup>28</sup>. Letzter Zweck aller kirchlichen Tätigkeit sind das Lob Gottes und die Heiligung der Menschen; beide Aspekte, der latreutische und der soteriologische, bilden ein und dasselbe dialogisch strukturierte Ziel. Statt von Heiligung spricht das Schema auch vom Heil (c. 52 § 1), vom (geistlichen) Wohl (cc. 53 § 3; 56 § 1; 82 § 2) oder von der personalen und sozialen Berufung des Menschen (c. 53 § 3), auf welche die drei Aufgaben ausgerichtet sind.

## 1.2 Inhalt

Der Sinngehalt der drei Dienste wird *allgemein* so umschrieben: In ihnen erfüllt die Kirche ihre Sendung<sup>29</sup>, nämlich „das Reich Christi und Gottes zu verkünden und unter allen Völkern aufzurichten“ (c. 55 § 1)<sup>30</sup>. Dazu bringt c. 50 § 1 die theologisch notwendige Ergänzung, daß der eigentliche Begründer und Vollender der Gottesherrschaft Christus im Heiligen Geist ist<sup>31</sup>. Um das Handeln des Gottesvolkes von ausschließlich zeitlich-innerweltlichen Interessen abzugrenzen, wird hervorgehoben, daß die kirchliche Sendung der transzendent-eschatologischen Bestimmung des Menschen dient, geistlichen Charakter hat (c. 54 § 2)<sup>32</sup>, der religiösen Heilsordnung zugehört (cc. 25 § 2; 28; 50 § 2)<sup>33</sup>.

Die *näheren* inhaltlichen Aussagen des Schemas zu den drei munera lassen sich in drei Gruppen aufteilen.

a. Aufgaben, die den *internen und externen Aktionsraum* der Kirche betreffen<sup>34</sup>: Das Volk Gottes bzw. den Leib Christi (in und aus der Welt) aufbauen und gestalten (cc. 1 § 2; 9; 71 § 3)<sup>35</sup>; die Kirche ausbreiten und leiten (c. 1 § 1); das Wachstum und die

<sup>28</sup> Diese Feststellung ist auch ökumenisch bedeutsam vor allem im Hinblick auf die orientalischen Kirchen.

<sup>29</sup> Vgl. cc. 28; 56 § 2.

<sup>30</sup> Vgl. cc. 27; 69 § 1.

<sup>31</sup> „Ecclesia . . . constituta est ad regnum Dei, a Christo inchoatum, assistente et vivificante Sancto Spiritu, ulterius in hoc mundum dilatandum, donec in fine saeculorum in Ipso consummetur“ (Com 9, 1977, 97 f.).

<sup>32</sup> Vgl. c. 56 § 3; Com 9 (1977) 98.

<sup>33</sup> Vgl. c. 15; PCR, Schema canonum libri II de populo Dei, Typ. Pol. Vat. 1977, c. 31 § 1.

<sup>34</sup> Die Grenzen zwischen beiden Sphären sind vielfach fließend; siehe unten III. 3.1.

<sup>35</sup> Die Sprache des Schemas ist für unser Empfinden mitunter antiquiert und schlagwortartig. Eine Anpassung an den modernen, sich rasch wandelnden Sprachstil in den einzelnen Kulturbereichen der Weltkirche ist jedoch nicht möglich – ein Nachteil, der mit der Verwirklichung der positiven Anliegen der LEF in Kauf genommen werden muß.

Heiligung der Kirche fördern (c. 10); das göttliche Liebesgebot ausführen (c. 82 § 1); apostolische Initiativen und Werke in Angriff nehmen oder unterstützen (cc. 16; 23); Vereinigungen für den christlichen Dienst in Kirche und Welt gründen und leiten (c. 15).

b. Aussagen, die schwerpunktmäßig auf den *innerkirchlichen Bereich* bezogen sind: Für die Gläubigen, die Universalkirche und die Teilkirchen sorgen (cc. 8 § 2; 34 § 2; 43 § 1; 44 § 2; 45)<sup>36</sup>, ihnen dienen (cc. 46 § 2; 49; 56 § 1); priesterlichen Dienst ausüben (c. 48), am Priestertum Christi teilhaben (c. 46 § 1); übertragene Aufgaben oder Ämter erfüllen (cc. 32 § 2; 46 § 2; 47; 49; 80); für die Bedürfnisse der Kirche aufkommen (cc. 23; 44 § 2); der Kirche vorstehen, sie weiden (cc. 1 § 1; 43 § 2; 46 § 2), in ihr Hirte (cc. 29 § 1; 31 §§ 1-2; 32 § 1), Haupt (c. 29 § 3), Diener Christi sein (c. 46 § 1), ihn vertreten (cc. 1 § 2; 26; 29 § 2; 43 § 1); sich um die Einheit des Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft mühen (cc. 29 § 1; 44 § 2); mit den Amtsträgern zusammenarbeiten, ihnen helfen, sie beraten (cc. 12 §§ 2-3; 31 § 1; 32; 46 § 1; 47-49)<sup>37</sup>.

c. Dienste, die vorrangig das *nach außen gerichtete Wirken* der Kirche ansprechen: Die irdischen Dinge sowie menschlichen Gemeinschaften nach dem Willen Gottes ordnen (cc. 28 § 2; 51 § 1) und alle derartigen Bestrebungen aus dem Licht und der Kraft des Evangeliums wegweisend unterstützen (cc. 50 § 2; 54 § 2); Christus in Beruf, Gesellschaft und Staat bezeugen (c. 28 § 2); Gerechtigkeit, Zusammenarbeit und Frieden unter allen Völkern fördern (cc. 51 § 2; 54)<sup>38</sup>.

## 2. Das munus docendi

Inhaltlich und systematisch nimmt im SCH 76 regelmäßig<sup>39</sup> das munus docendi die erste Stelle ein<sup>40</sup>. Durch das munus docendi soll die Kirche die anvertraute Heilsbotschaft unverfälscht bewahren, immer tiefer durchdringen und allen Völkern verkünden (c. 57 § 1). Entsprechend dieser Zweckbestimmung lassen sich wiederum drei Schwerpunkte des Verkündigungsdienstes unterscheiden.

### 2.1 In Welt und Kirche

Dem Gottesvolk ist aufgegeben, in seinem Handeln die Liebe zu verkünden (c. 82 § 1), den göttlichen Heilsratschluß allen Menschen bekanntzumachen (cc. 11; 44 § 2; 55 § 1; 62; 64)<sup>41</sup>, sie zu einem christlichen Leben einzuladen (c. 8 § 3) und so durch das Evangelium die Kirche Christi zu versammeln (cc. 1 § 2; 2 § 1)<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> Vgl. Schema libri II (Anm. 33) c. 19 § 2.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. c. 28.

<sup>38</sup> Vgl. ebd. cc. 20; 38.

<sup>39</sup> Ausnahmsweise wird in den cc. 49 und 56 § 2 das munus sanctificandi vor dem munus docendi genannt; dafür bestand keine sachliche Notwendigkeit.

<sup>40</sup> Vgl. Titulus II, Caput I (Anm. 25) sowie die cc. 1 § 2; 26; 34 § 2; 43 § 1; 47; 55 § 1; 63; 71 § 1. Siehe auch SCH CIC 80 (Anm. 4) c. 717.

<sup>41</sup> Vgl. Schema libri II (Anm. 33) c. 27 § 1.

<sup>42</sup> Vgl. TE c. 51 § 2: „munus docendi, ut homines universi per fidem et baptismum discipuli fiant Christi“.

## 2.2 In der Kirche

Die Kirchenglieder haben durch ein christusförmiges Leben zur Wirksamkeit des Evangeliums beizutragen (c. 17 § 1), einander im Glauben zu stärken (vgl. c. 58 § 1) und die schon angebrochene Heilszeit zu bezeugen (c. 27). Sie sollten die Frohbotschaft erforschen (c. 18)<sup>43</sup> und weitergeben (c. 64), vor allem durch christliche Erziehung und religiös-sittliche Unterweisung alle Christen, insbesondere die Heranwachsenden, anleiten, entsprechend dem göttlichen Heilsplan zur menschlichen Reife zu gelangen (cc. 17; 65)<sup>44</sup>. Damit die kirchliche Gemeinschaft den prophetischen Auftrag erfüllen kann, hat sie für eine geeignete Vorbereitung und Ausbildung ihrer Amtsträger zu sorgen (c. 81 § 2), welche die Verkündigungsaufgabe gegenüber den Gläubigen im Namen der Kirche (c. 64), amtlich (cc. 9; 13 f.; 17 § 2; 62 § 3; 63), an Christi Stelle (c. 12 § 1) und authentisch (cc. 18; 34 § 2; 60 f.) wahrnehmen sowie die Offenbarungsbotschaft irrtumsfrei abgrenzen und definitiv verbindlich artikulieren (c. 58 f.).

## 2.3 In der Welt

Die Kirche tritt für die in der Gottgeschaffenheit und -ebenbildlichkeit gründende Würde aller Menschen ein (c. 3). Sie beansprucht, die sittlichen Grundsätze zu verkünden und zu allen menschlichen Belangen unter dem Gesichtspunkt der unveräußerlichen Personenrechte und der religiösen Berufung Stellung zu nehmen (c. 57 § 2)<sup>45</sup>.

## 3. Das munus sanctificandi

Nach dem munus docendi behandelt das SCH 76 das munus sanctificandi<sup>46</sup>. Dieses umfaßt die Ausspendung der treuhänderisch verwalteten Heiligungsmittel, vor allem in der Liturgie, wodurch die Kirche werkzeuglich an der Hinführung aller Menschen zur gottgewollten Heiligkeit und Vollendung mitwirkt (c. 66 § 3)<sup>47</sup>. An *Einzelaufgaben* werden genannt: Gottesdienst, insbesondere Feier der Eucharistie und der anderen Sakramente (cc. 1 § 2; 2 § 1; 8 § 3; 13 f.; 67 §§ 2-4; 68); Beten, Werke der Buße und Nächstenliebe (cc. 67 § 4; 69); Bemühen um ein geistliches Leben in der Nachfolge Jesu (cc. 10; 14; 17 § 1); Heiligenverehrung (c. 70).

Durch den Heiligungsdienst wird das Reich Christi in den Herzen verwurzelt und gestärkt (c. 69 § 1), das Volk Gottes aufbaut und geformt (c. 1 § 2), die *Communio* der

<sup>43</sup> Vgl. Schema libri II (Anm. 33) c. 22 § 2.

<sup>44</sup> Vgl. SCH CIC 80 cc. 271; 279 § 2; 748 § 1; 1090. – Die Familie als wesentliches Element der Kirchenverfassung findet im SCH 76 nicht die angemessene Berücksichtigung; siehe dazu E. CORECCO, Das Sakrament der Ehe: Eckstein der Kirchenverfassung, in: AKathKR 148 (1979) 353 – 379.

<sup>45</sup> Vgl. TE c. 88 § 1; Schema libri II (Anm. 33) c. 37 § 1; Com 9 (1977) 98.

<sup>46</sup> Siehe Titulus II, Caput II (Anm. 25) sowie die in Anm. 40 angegebenen canones des SCH 76.

<sup>47</sup> Vgl. cc. 52 § 2; 55 § 1 sowie TE c. 51 § 2: „munus sanctificandi, ut omnes in Christum credentes de plenitudine sanctitatis Christi in Eius Spiritu per Sacrificium Eucharisticum praesertim et alia sacramenta necnon verbum Dei, abundanter participant“.



Kirchen im Heiligen Geist versammelt (c. 2 § 1) und das Gemeinschaftsband unter den Gläubigen gefestigt (c. 68). Das *munus sanctificandi* kann im eigenen Namen<sup>48</sup> oder amtlich (cc. 9; 67), im Namen der Kirche (cc. 1 § 2; 69 § 2), ausgeübt werden.

#### 4. Das *munus regendi*

Erst an letzter Stelle spricht das SCH 76 vom m.r.<sup>49</sup>. Dadurch soll wohl angedeutet werden, daß diese Aufgabe, sofern man sie isoliert sieht<sup>50</sup>, im Hinblick auf die von der Kirche zu vertretende Sache Jesu nicht gleichwertig neben den beiden anderen *munera* steht, sondern ihnen dienend zugeordnet ist. Für die Verfasser des Entwurfes liegt das eigentliche Betätigungsfeld des m.r. in der Kirche<sup>51</sup>. Doch nennt das Schema in Anlehnung an das *Vaticanum II*<sup>52</sup> auch Aufgaben, die zu diesem *munus* gerechnet werden müssen, obwohl sie die sichtbaren Grenzen der Kirche überschreiten.

##### 4.1 Das innerkirchliche *munus regendi*<sup>53</sup>

Hierzu rechnen alle Maßnahmen, durch welche die Kirche die Gläubigen leitet, indem sie ihnen hilft, als Jünger Jesu zu leben (c. 71 § 1)<sup>54</sup>. Im einzelnen werden u. a. angeführt: die Rechtsetzung, -anwendung und der Rechtsschutz<sup>55</sup>; kirchliche Organisationsakte<sup>56</sup>; die Ordnung der *munera docendi* und *sanctificandi* (c. 71 § 1)<sup>57</sup> sowie aller übrigen kirchlichen Lebensvollzüge und Unternehmungen<sup>58</sup>; die Verantwortung für die kirchliche Einheit (cc. 40 § 2; 78)<sup>59</sup>; Erwerb und Verwaltung von zeitlichen

<sup>48</sup> Wie G. ALBERIGO (Ein Statut im Dienste der Restauration. Zur Diskussion über die „Lex fundamentalis“, in: Conc 14, 1978, 493) behaupten kann, das SCH 76 verkürze die Teilhabe aller Gläubigen am *munus sanctificandi* auf das Gebet, die Liebeswerke und hierarchischen Aufträge, ist mir angesichts der cc. 10, 66, 68, 69 § 1 und 70 unverständlich.

<sup>49</sup> Vgl. Titulus II, Caput III (Anm. 25) sowie Anm. 40.

<sup>50</sup> Daß eine solche Sicht wenig sinnvoll und hilfreich ist, wird im folgenden deutlich werden.

<sup>51</sup> Vgl. TE c. 51 § 2: „*munus regendi, ut omnes qui ad Populum Dei pertineant, officiorum suorum conscii, ita dirigantur ut in communione caritatis iugiter vivant atque operentur*“; siehe auch Schema libri I (Anm. 3) 4.

<sup>52</sup> Vgl. LG 36.

<sup>53</sup> Der Relator bezeichnete dieses als „*munus regendi sensu stricto*“ (Com 9, 1977, 104); vgl. Relatio 76.

<sup>54</sup> Vgl. cc. 6; 9; 12 § 1; 55 § 1; 74 § 2; 81 § 1.

<sup>55</sup> Cc. 7 § 2; 8 §§ 1, 3; 21 f.; 32 § 2; 33; 39 § 1; 71 § 3; 73–75; 77 f.; 84–86; siehe auch Schema libri II (Anm. 33) cc. 34–36.

<sup>56</sup> Cc. 29 § 3; 34 § 1; 35 §§ 2–3; 36; 37 § 2; 39 § 2; 42; 43 § 2; 49; 80; 81 §§ 1–3.

<sup>57</sup> Vgl. Relatio 148.

<sup>58</sup> Cc. 14; 16; 19; 24 § 2; 31 § 2; 32 § 2; 33 f.; 35 § 3; 40 § 1; 43 § 1; 45; 46 § 2; 47 f.; 55 § 2; 68 § 2; 71 § 2; 76; vgl. Com. 9 (1977) 104, 279; Schema libri II (Anm. 33) cc. 24 § 2; 27 § 2.

<sup>59</sup> Vgl. TPR c. 51; Schema libri II (ebd.) c. 20.

Gütern, soweit sie für die kirchliche Sendung notwendig sind (c. 82 § 2); gegenseitige Unterstützung in der Leitungsaufgabe (cc. 71 § 2; 79 § 1; 80); die verantwortliche Befolgung der Anordnungen der Leitungsorgane (c. 12 § 1)<sup>60</sup>.

#### 4.2 Das weltliche munus regendi

Die Gläubigen sollen die zeitlichen Dinge auf Gott bezogen gestalten (c. 28 § 2). Sie haben das Recht, zur Durchführung ihres christlichen Auftrages Vereinigungen zu gründen und zu leiten (c. 15)<sup>61</sup> sowie karitative Werke ins Leben zu rufen und zu ordnen (cc. 71 § 2; 82 § 1)<sup>62</sup>.

#### 5. Die Eigenart des munus regendi

Der Versuch der gemischten Kommission, das m.r. in einem eigenen Kapitel zu behandeln, kann nicht befriedigen. Bereits die in c. 71 § 1 gegebene Zielbeschreibung (Hilfe zur Jesusnachfolge) ist so weit gefaßt, daß sie auch auf die beiden anderen Dienste zutrifft<sup>63</sup>. Die Normen des SCH 76 zu den einzelnen munera überschneiden sich in mehrfacher Hinsicht. Für das munus docendi und munus sanctificandi vermochte man noch in etwa eingeeprägte Inhalte anzuführen, die aber auch vielfältig ineinander verweben sind; z. B. ist der Dienst an der Offenbarung (c. 57 § 1) stets auch heiligendes Tun; die sanctificatio wird deshalb sowohl als Ziel der drei munera (c. 55 § 2) wie auch als Aufgabe des munus sanctificandi genannt (c. 66)<sup>64</sup>.

Das *innerkirchliche m.r.* will das SCH 76 ausschließlich unter dem formalen Aspekt der Ausübung von Kirchengewalt erfassen. Dann berühren aber Aussagen über die private oder amtliche Betätigung des munus docendi und munus sanctificandi<sup>65</sup> auch unmittelbar die Leitung der Kirche und damit das m.r. (c. 71 § 1)<sup>66</sup>. Die *canones* über das *weltliche m.r.* gelten inhaltlich auch für das munus docendi und munus sanctificandi; sie enthalten Festlegungen, die für jedes kirchliche Apostolat relevant sind.

<sup>60</sup> Vgl. Schema libri II (ebd.) c. 23.

<sup>61</sup> Vgl. TE c. 88 § 1; Schema libri II (ebd.) c. 31 § 1.

<sup>62</sup> Vom Wesen der kirchlichen Sendung aus betrachtet ist das weltliche m.r. bedeutend inhaltsreicher und umfassender; siehe unten III.3.3.b.

<sup>63</sup> Ähnliche Mängel waren schon beim TE festzustellen; W. AYMANS/H. HEINEMANN/K. MÖRS DORF/R. A. STRIGL, *Lex Ecclesiae Fundamental*. Bericht über die Arbeitsergebnisse eines Kanonistischen Symposions in München 1971, in: AKathKR 140 (1971) 477 – 479.

<sup>64</sup> Vgl. dazu Com 9 (1977) 275, 283.

<sup>65</sup> Siehe oben II.2.2 und 3.

<sup>66</sup> Das wird von der Nota zum „Index generalis provisorius novi CIC“ übersehen, nach der Liber III (De Ecclesiae munere docendi) und IV (De Ecclesiae munere sanctificandi) nicht vom m.r. die Rede sei; Schema libri I (Anm. 3) 4.

### III. DIE ADRESSATEN DES MUNUS REGENDI

Das SCH 76 nennt drei Zielgruppen für das m.r.

#### 1. Die Kirchenglieder

Adressaten des m.r. sind zunächst die Kirche<sup>67</sup>, ihre Gliederungen<sup>68</sup>, Angehörigen<sup>69</sup>, Amtsträger (cc. 71 § 4; 81 §§ 1–2), ihre Institutionen (c. 75 § 1) und Lebensvollzüge (cc. 14; 68 § 2; 71 §§ 1–2). Die Leitungstätigkeit in der Kirche betrachtet die Kommission als m.r. im engeren Sinne<sup>70</sup>. Denn nur gegenüber diesen Personen und Objekten vermag das m.r. in der vollen ihm zukommenden geistlich-rechtlichen Autorität Christi und der Kirche sowie gegebenenfalls unter Zwangsandrohung wirksam zu werden<sup>71</sup>.

Bezüglich der Kirchenglieder unterscheidet das SCH 76 weiter die Katholiken, die voll in der katholischen *Communio* stehen<sup>72</sup>, und die übrigen Christen, die unvollständig mit der katholischen Kirche verbunden sind<sup>73</sup>; letztere werden grundsätzlich durch rein kirchliche Anordnungen unmittelbar nicht verpflichtet (c. 7 § 2)<sup>74</sup>. Diese Bestimmung bedeutet einmal die Umkehrung des geltenden Rechts, das in der Regel alle Getauften bindet (CIC c. 12). Zum anderen besagt sie, daß die kirchliche Gesetzgebung mittelbar auch Nichtkatholiken verpflichtet, wenn und soweit sie göttliches oder vorpositives Recht beinhaltet, das für alle Menschen gilt (vgl. c. 57 § 2).

Obwohl die LEF nur die Verfassung der katholischen Kirche normieren will<sup>75</sup>, kann sie die nichtkatholischen Christen nicht völlig unberücksichtigt lassen; denn diese

<sup>67</sup> Das Volk Gottes (cc. 26; 47–49; 56 § 1; 72; 79 § 2; 80); die Kirche (cc. 12 § 1; 29; 30 § 1; 31 § 2; 32 § 1), Gesamtkirche (cc. 31 § 1; 33; 34 § 2; 35; 44 § 2; 58 § 2; 68 § 2) oder Kirche Christi (c. 1 § 1).

<sup>68</sup> Die Teilkirchen (cc. 2 § 1; 31 § 1; 32 § 1; 34 § 2; 40 § 2; 41–43; 44 § 2; 46 § 2; 67 § 1; 74 § 2; 76; 77 § 1; 78 § 1; 79 § 1) und Teilkirchenverbände (cc. 40–42; 45; 78).

<sup>69</sup> Die Getauften (cc. 6; 7 § 1), Kirchenglieder (cc. 53 § 3; 55 § 1), Gläubigen (cc. 12; 16; 17 § 1; 19; 21–24; 31 § 1; 40 § 1; 44 § 1; 48; 55 § 1; 58 § 1; 59; 61; 71 §§ 1–3; 73 §§ 1–2; 74 § 1; 75 §§ 1, 4; 77 § 2; 81 § 1; 83).

<sup>70</sup> Siehe Anm. 53.

<sup>71</sup> *Relatio* 132 f.; *Com* 9 (1977) 98.

<sup>72</sup> C. 6: „Plene in communione Ecclesiae catholicae his in terris sunt illi baptizati qui in eius compage visibili, cum Christo, eam per Summum Pontificem atque Episcopos regente, iunguntur, vinculis nempe professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis“ (*Com* 12, 1980, 33 f.).

<sup>73</sup> C. 7 § 1: „Qui, Ecclesiis aut communitatibus ab Ecclesia catholica seiunctis adscripti, in Christum credunt et baptismum rite receperunt, in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non plena, constituuntur“ (*Com* 12, 1980, 34).

<sup>74</sup> C. 7 § 2: „Iidem ordinationibus mere ecclesiasticis directe obligari non intelliguntur, nisi aliud statuatur“ (ebd.).

<sup>75</sup> *Com* 5 (1973) 206–208.

gehören bereits zur einen Kirche Christi<sup>76</sup>, die in der katholischen Kirche geschichtlich greifbar existiert (VatII LG 8, 2)<sup>77</sup>. Das durch jede gültige Taufe begründete Personsein in der katholischen Kirche (c. 5)<sup>78</sup> hat zur Folge, daß c. 7 § 2 weiterhin die Möglichkeit offenhält, ausnahmsweise auch Nichtkatholiken durch positive kanonische Gesetze zu erfassen<sup>79</sup>.

## 2. Die Katechumenen

Die Katechumenen gehören noch nicht im vollen institutionellen Sinn zur Kirche, sind aber mit ihr bereits eng verbunden (c. 8 § 2). Darum wird sie ihnen gegenüber auch schon sorgend und führend im m.r. tätig<sup>80</sup>; ja, die Katechumenen sind bereits von der rechtserzeugenden Vollmacht der Kirche umfassen, indem ihnen bestimmte Personenrechte der Christen eingeräumt werden (c. 8 § 3).

## 3. Alle Menschen

Der dem m.r. zugeordnete Personenkreis ist noch umfassender.

### 3.1 Universalität der kirchlichen Sendung

Christus ist nicht nur für die Christen oder die durch das Taufbegehren dem Gottesvolk besonders Nahestehenden gestorben und auferstanden, sondern für alle Menschen (Röm 5, 6–8; 2 Kor 5, 14 f.; 1 Tim 2, 4–6; 4, 10). Gott will nicht bloß die Menschen retten, vielmehr die Menschen in und mit der ganzen Schöpfung bei sich versammeln und vollenden<sup>81</sup>. Zeichen und Werkzeug für diese allumfassende Heilsliebe Gottes ist die Kirche<sup>82</sup>. Darum ist auch deren Sendung in jeder Hinsicht universal (cc. 27; 50 § 1; 51 § 2; 55 § 1)<sup>83</sup>, gehören auch das Bemühen um die „Durchdringung und

---

<sup>76</sup> Cc. 5; 7 § 1; VatII LG 15; UR 3. – Wenn die einschlägigen Aussagen des SCH 76 verglichen mit den Konzilstexten auch abgeschwächt erscheinen (ohne deren rechtliche Bedeutung zu verändern), so ist doch die Kritik *Abellis* unbegründet, die anderen christlichen Gemeinschaften ständen ganz außerhalb des Gesichtskreises des Schemas (Kirchenrecht, Anm. 6, 37 f.); siehe auch ALBERIGO, Statut (Anm. 48) 493.

<sup>77</sup> Vgl. Com 12 (1980) 30.

<sup>78</sup> Vgl. CIC c. 87.

<sup>79</sup> Vgl. Com 4 (1972) 148 f.; 5 (1973) 214 f. – In SCH CIC 80 c. 11 § 2 fehlt allerdings die Klausel „nisi aliud statuatur“.

<sup>80</sup> „Ecclesia . . . eos iam ut suos fovet“ (c. 8 § 2); eorum „specialem curam habet . . . eos ad vitam ducendam evangelicam invitat eosque ad sacros ritus celebrandos introducit“ (c. 8 § 3; Com 12, 1980, 35).

<sup>81</sup> Joh 1, 29; 3, 16 f.; 8, 12; Röm 8, 19–23; 1 Kor 3, 22 f.; 15, 27 f.; 2 Kor 5, 19; Eph 1, 10, 22; Kol 1, 15–20; Hebr 1, 2; 2 Petr 3, 10–13; VatII LG 36, 1; 48, 1, 3; GS 12, 1; 14, 1; 39.

<sup>82</sup> VatII SC 26, 1; LG 1–3; 5, 2; 9, 3; 48; 51, 2; 59; AG 1; 5; 7; 9, 1; 21, 5; 42, 1; PO 6, 6; 22, 3; GS 45, 2; SEMMELROTH, Präsenz (Anm. 2) 192–195.

<sup>83</sup> Vgl. VatII LG 13; PO 10, 1.

Vervollkommen der zeitlichen Ordnung mit dem Geist des Evangeliums“ (VatII AA 2; 5)<sup>84</sup>, die Mitarbeit an der Formung einer Erde, die der in Christus empfangenen Wahrheit und Gnade entspricht (cc. 15; 28 § 2; 50 § 2; 51 § 1)<sup>85</sup>, zum *einen* kirchlichen Auftrag (VatII AA 2; 5; 7, 5; 16, 3; GS 57, 2). Das Apostolat des Gottesvolkes vollzieht sich „in Kirche und Welt“ (VatII LG 31, 1; AA 2; 5), und zwar so, daß beide Bereiche sich nicht voneinander trennen lassen: Wo Kirche unter Menschen institutionell voll verwirklicht ist, hören sie nicht auf, Welt zu sein; wo Menschen noch zur vollen Eingliederung in das Gottesvolk unterwegs sind, ist dieses schon als Heilssakrament gegenwärtig und wirksam.

### 3.2 Universalität der kirchlichen munera

Wenn die Kirche zu allen Menschen gesandt ist, dann muß auch den drei munera, in denen sie sich vollzieht (c. 55 § 1), und damit auch dem m.r., eine weltumspannende Tendenz eignen; denn die Mission der Kirche ist „überall und in jeder Lage ein und dieselbe“ (VatII AG 6, 1), und die munera sind ineinander verflochten<sup>86</sup>. Von den drei munera sagt c. 55 § 2: Ihr Ziel ist die Verherrlichung Gottes und die „Heiligung der Menschen“, d. h. *aller* Menschen, in allen Zeiten und Räumen (c. 11)<sup>87</sup>. Damit ist in c. 55 § 2 auch schon die universale Ausrichtung des munus sanctificandi angesprochen<sup>88</sup>, zumal eigens hervorgehoben wird, daß das Ziel für alle drei munera „ein und dasselbe“ ist. Für das munus docendi bezeugt das SCH 76 mehrfach die Unbegrenztheit des Objekts (cc. 55 § 1; 57 § 1; 62 §§ 1, 3).

<sup>84</sup> Weitere vom Vaticanum II für den christlichen Weltauftrag verwendete Formulierungen: „mundum ad Christum ordinare“ (AA 2), „sanctificare et in Christo animare“ (AA 16, 3), „Deo consecrare“ (LG 34, 2); „ordinem rerum temporalium spiritu christiano informare et perficere“ (AA 4, 5), „instaurare iugiterque perficere“, „recte instituere et ad Deum per Christum ordinare“, „in Christo instaurare“ (AA 7, 1, 4); „ordinis rerum temporalium instauratio christiana“ (AA 31 b); „ordinis temporalis instauratio“ (AA 7, 5), „animatio christiana“ (AA 19, 1); „instaurare ordinem temporalem, ut alterioribus vitae christianae principiis conformis reddatur“ (AA 7, 5); „fermenti instar ad mundi sanctificationem velut ab intra conferre“; „res temporales ita illuminare et ordinare, ut secundum Christum fiant et crescant et sint in laudem Creatoris et Redemptoris“ (LG 31, 2).

<sup>85</sup> Vgl. Mt 5, 13 – 16; VatII GS 76, 3; AG 1, 1.

<sup>86</sup> Siehe oben II. 5. – Wenn der Relator feststellt, die kirchliche Sendung beziehe sich nur hinsichtlich des munus docendi auf die ganze Welt (Com 9, 1977, 104), trägt er der Interferenz der drei Dienste zu wenig Rechnung. Auch das munus sanctificandi zielt auf die gesamte Menschheit, kann jedoch – von der Taufspendung abgesehen – in voller liturgisch-sakramentaler Wirkmächtigkeit nur gegenüber Kirchengliedern ausgeübt werden (vgl. cc. 55 § 1; 66 – 70). Ebenso vermag das munus docendi als hoheitlich verpflichtendes Verkündigen lediglich die Kirchenangehörigen zu erfassen (vgl. cc. 58 – 64). Entsprechendes zeigte sich bereits beim m.r. und wird im folgenden noch deutlicher werden.

<sup>87</sup> Vgl. Schema libri II (Anm. 33) c. 27 § 1.

<sup>88</sup> Vgl. cc. 66; 69 § 1.



### 3.3 Universalität des munus regendi

Das m.r. der Kirche ist teils mittelbar, teils unmittelbar auf alle Menschen bezogen<sup>89</sup>.

a. Das innerkirchliche oder *pastorale m.r.* (vgl. VatII AG 6,6) ist mittelbar auf die ganze Menschheit gerichtet. Es ordnet und lenkt das gesamte Wirken der Kirche als des allgemeinen Heilsorgans. Alle Menschen sind zur Kirche berufen und, sobald sie diese erkannt haben, verpflichtet, in sie einzutreten (c. 4 § 1)<sup>90</sup>; sie haben, sofern sie disponiert sind, das Recht, von ihr aufgenommen zu werden (c. 4 § 2)<sup>91</sup>. Diese Verpflichtung und Berechtigung gründen in der Gottebenbildlichkeit des Menschen (c. 3)<sup>92</sup> und im göttlichen Auftrag der Kirche (c. 4 § 2). Darum sind alle Menschen kraft vorpositiven Rechts auf die Kirche hingeeordnet (c. 8 § 1) und potentielle Adressaten ihres m.r.<sup>93</sup>.

Mittels des m.r. umsorgt und führt die Kirche ihre Gläubigen, damit sie fähig sind, sich als Jünger Christi in der Welt zu bewähren<sup>94</sup>, jedem Rede und Antwort zu stehen, der sie nach ihrer Hoffnung fragt (1 Petr 3, 15). Wenn die kirchlichen Hirten letztverbindlich die Heilsbotschaft umgrenzen oder irrtumsfrei die der Schöpfung eingestiftete Sittenordnung, insbesondere die Menschenrechte proklamieren<sup>95</sup>, dann betätigen sie ihr m.r. Als kirchliche Autoritätsausübung verpflichtet die definitive Verkündigung unmittelbar nur die Kirchenglieder (vgl. cc. 7 § 2; 8 § 1)<sup>96</sup>. Insofern diese Lehraussagen jedoch wahr sind oder göttliches Recht artikulieren, fordern sie mittelbar alle Menschen ein (vgl. cc. 4 § 1; 57 § 2)<sup>97</sup>.

b. Das weltliche oder *missionarische m.r.* (vgl. AG 6, 6) wendet sich unmittelbar oder wenigstens intentional an die gesamte Menschheit<sup>98</sup>. Das m.r. erschöpft sich nicht

<sup>89</sup> Vgl. TPR c. 51 (= TE c. 52): „Ministerium quidem verbi et *regimen pastorale* ad id ordinantur *ut omnes* . . . plene Corpori Christi inserantur“ (Hervorhebung von mir). SCH 76 c. 7 § 2 (Anm. 74) verneint nur die direkte, nicht die indirekte Verpflichtung der nichtkatholischen Christen durch Anordnungen des m.r. Das „directe“ könnte sinngemäß auch in c. 8 § 1 stehen, der von den Ungetauften handelt.

<sup>90</sup> Vgl. Com 9 (1977) 100 f.; 12 (1980) 33.

<sup>91</sup> Obwohl sie noch nicht zur kirchlichen *Communio* gehören, haben sie bereits Rechtsansprüche im Hinblick auf die Kirche, die in der Personenwürde gründen, aber noch nicht als „wesentliche Grundrechte in der Kirche“ (Hervorhebung von mir) charakterisiert werden können, wie es H. HEINEMANN tut (Rezension, in: AKathKR 148, 1979, 625).

<sup>92</sup> Vgl. Com 12 (1980) 32.

<sup>93</sup> Daß das m.r. sogar in rechtserheblicher Weise Nichtgetaufte zu erreichen vermag, wird deutlich, wenn diese von der Kirche zu stellvertretendem rechtsbegründendem Handeln in der Taufspendung ermächtigt werden; CIC c. 742 § 1 mit c. 87; SCH CIC 80 c. 815 § 2 mit c. 201 und SCH 76 c. 5.

<sup>94</sup> Vgl. cc. 15; 26; 71 § § 1–2; siehe auch TPR c. 50 § 2 (= TE c. 51 § 2): „*Ecclesia* . . . adimplere debet munus regendi, ut omnes qui ad Populum Dei pertineant, officiorum suorum conscii, ita dirigantur ut in communione caritatis iugiter vivant atque operentur.“

<sup>95</sup> Cc. 3; 50 § 2; 51 § 1; 57 § 2; 58 f.; vgl. TE c. 88 § 1; Com 12 (1980) 38.

<sup>96</sup> Com 9 (1977) 98.

<sup>97</sup> VatII GS 10, 2; 76, 3.

<sup>98</sup> Der Relator verneinte dies nur für das „m.r. sensu stricto“; Com 9 (1977) 104.

in der hoheitlichen Rechtsetzung und Rechtspflege für die kirchliche *Communio*<sup>99</sup>. Es ist vielmehr, wie die lateinische Bezeichnung schon andeutet, königlicher Dienst in der Nachfolge Christi, des Hirten (1 Petr 2, 25; 5, 4), der den Verlorenen nachging und die Zerstreuten sammelte (VatII LG 36, 1; AG 2); es ist Teilnahme an der Heilssorge dessen, der sich für die Vielen hingab, um sie zu befreien und der Gottesherrschaft zuzuführen; es ist Einsatz für die Aufnahme aller Nationen und Kulturen in die katholische Fülle des Gottesvolkes (VatII AG 6, 2)<sup>100</sup>, das Keim und Organ des der Vollendung zustrebenden Reiches ist (cc. 27; 50 § 1; 55 § 1; 69 § 1), in dem Gott „alles in allen“ sein wird (1 Kor 15, 28).

Das m.r. ist also wesentlich umfangreicher, als es von den Verfassern der LEF gesehen wurde<sup>101</sup>. Zu ihm gehören auch das werbende Zeugnis für Christus und seine Kirche in Alltag, Beruf, Gesellschaft und Staat (cc. 10; 28 § 2)<sup>102</sup>, die individuelle oder gemeinschaftliche Verwirklichung des Liebesgebotes (cc. 71 § 2; 82), die verborgene Missionierung der Welt durch Gebet und Opfer (c. 69 § 1)<sup>103</sup>, das Eintreten für menschenwürdige Verhältnisse (cc. 3; 51 § 1; 57 § 2)<sup>104</sup>, die Aktivitäten als Völkerrechtssubjekt (cc. 51 § 2; 54), kurz: sämtliche Bemühungen um die volle Gegenwärtigsetzung der Kirche in allen Menschen und Völkern (VatII AG 5, 1).

Damit die Kirche diesen kosmischen Hirtendienst erfüllen kann, ist vorausgesetzt, daß ihr Recht auf freie und unabhängige Evangelisierung überall anerkannt wird<sup>105</sup> – ein Anspruch, der sich an den guten Willen der Adressaten richtet (vgl. cc. 51 § 2; 53 § 3). Die Kommission bezeichnet die weltweite Hirtentätigkeit als m.r. im weiteren Sinne, weil sie sich nicht mit rechtlichem Zwang, sondern als Angebot an die Bezugspersonen wendet<sup>106</sup>. Vom Auftrag der Kirche betrachtet, die ihrem Wesen nach missionarisch ist (VatII AG 2, 1; 6, 6), bildet das weltliche m.r. jedoch das eigentliche Herzstück im königlichen Hirtenwirken des Gottesvolkes. Dieser kirchliche Dienst am „Heil und der Erneuerung aller Kreatur“ (VatII AG 1, 2) kann seinem Inhalt nach auch unter dem *munus docendi* oder *munus sanctificandi* subsumiert werden<sup>107</sup>. Weil die *munera* in ihrem Ursprung, in Christus, sich gegenseitig durchdringen, lassen sie sich auch in der Kirche lediglich inadäquat voneinander abheben<sup>108</sup>. (wird fortgesetzt)

<sup>99</sup> Relatio 152; vgl. H. J. POTTMEYER: „Gemeindeleitung ist . . . erst in zweiter Linie eine disziplinäre und organisatorische Funktion. Aufbau und Leitung der Gemeinde Jesu Christi geschehen primär dadurch, daß . . . durch Wort, Sakrament und persönliches Zeugnis Christus als Grund, Erbauer und Herr der Gemeinde zur Geltung“ gebracht wird (Thesen zur theologischen Konzeption der pastoralen Dienste und ihrer Zuordnung, in: ThGl 66, 1976, 322).

<sup>100</sup> Vgl. AG 4; LG 13.

<sup>101</sup> Vgl. oben II. 4.

<sup>102</sup> Vgl. VatII LG 36; AG 6; GS 43; Schema libri II (Anm. 33) c. 27.

<sup>103</sup> Vgl. VatII LG 34, 2; 44, 2; PO 6, 6; AA 16, 7.

<sup>104</sup> Vgl. VatII GS 76, 3.

<sup>105</sup> Cc. 4 § 1; 52; 53 §§ 1–2; 81 f.; vgl. TE c. 88 § 1; Com 9 (1977) 101 f.

<sup>106</sup> Siehe Anm. 53.

<sup>107</sup> Vgl. VatII LG 36, 1; AA 2; 20a; AG 6.

<sup>108</sup> Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung, Trier 1969, 63–69; E. FINCKE, Das Mysterium des kirchlichen Amtes. Dokument des „Frankfurter Gesprächs“, in: US 28 (1973) 321–327; F. A. PASTOR, *Romani episcopi ordinatio et primatialis potestas* in: PRMCL 69 (1980) 347.

# Eine vortridentinische Reform des Heiligenkalenders

## Martyrologium (1468) und Festkalender der Bursfelder Benediktiner-Kongregation\*

Zu den nachtridentinischen Reformmaßnahmen Pius V. (1566–1572) auf liturgischem Gebiet, die uneingeschränktes Lob erhalten haben, gehört der erneuerte römische Heiligenkalender, weil es ihm gelungen ist, das liturgische Jahr von der drohenden Überfremdung durch Heiligenfeste zu befreien<sup>1</sup>. Unbekannt ist der Forschung geblieben, daß es eine vortridentinische Kalenderreform mit dem gleichen Ziel, ja mit wirksamerem Erfolg gegeben hat, nämlich das Martyrologium und den Festkalender der Bursfelder Benediktiner-Kongregation.

Im folgenden wird zunächst die Bursfelder Kongregation und ihre Liturgiereform (1.) vorgestellt, woran sich eine kurze Begriffsklärung (2.) anschließt, die auf dem Felde der Kalenderforschung von einiger Bedeutung ist. Dann können die Ausführungen über die Reform des Heiligenkalenders (3.) folgen, die in einen Vergleich mit der nachtridentinischen römischen Kalenderreform (4.) einmünden. Von den bis dahin gewonnenen Ergebnissen her sollen in einem letzten Teil einige Bemerkungen zur jüngsten Reform des *Calendarium Romanum* (5.) unsere Ausführungen beschließen.

### 1. Die Bursfelder Kongregation und ihre Liturgiereform

In der Geschichte des Benediktinerordens ist das 15. Jahrhundert gekennzeichnet durch eine Reihe verschiedener Reformbewegungen, die neuesten von dem Trierer Benediktiner Petrus Becker übersichtlich dargestellt wurden<sup>2</sup>. Eine dieser Bewegungen wird nach ihrem Gründungs-

\* Geringfügig erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung der Lectio, die im Rahmen der Promotionsfeier am 30. Mai 1981 in der Promotionsaula in Trier gehalten wurde. Bei den folgenden Anmerkungen ist auf Einzelbelege verzichtet worden; in dieser Hinsicht sei verwiesen auf die Dissertation: A. ROSENTHAL, Martyrologium und Festkalender der Bursfelder Kongregation. Von den Anfängen der Kongregation (1446) bis zum nachtridentinischen Martyrologium Romanum (1584), maschinenschriftlich Trier 1980. Die Arbeit soll in der Reihe *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* erscheinen.

<sup>1</sup> Vgl. H. JEDIN, Das Konzil von Trient und die Reform des Römischen Meßbuches, Liturgisches Leben 6 (1939) 56 f.; bei der dort erwähnten Untersuchung „durch Theodor Klauser und zwei seiner Schüler“ handelt es sich um E. FOCKE – H. HEINRICH, Das Calendarium des Missale Pianum vom Jahre 1570 und seine Tendenzen, Theologische Quartalschrift 120 (1939) 383–400, 461–469 (Abdruck des Kalenders auf S. 388–398).

<sup>2</sup> Vgl. P. BECKER, Benediktinische Reformbewegungen im Spätmittelalter. Ansätze, Entwicklungen, Auswirkungen, in: Untersuchungen zu Kloster und Stift, hrsg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68, Studien zur Germania Sacra 14), Göttingen 1980, 167–187.

kloster Bursfeld (bei Hannoversch-Münden an der Weser) die Bursfelder Union oder Kongregation genannt<sup>3</sup>. Als offizielles Gründungsjahr der Kongregation wird man das Jahr 1446 ansetzen dürfen. Nachdem der Legat des Baseler Konzils am 11. März seine Erlaubnis erteilt hatte<sup>4</sup>, versammelten sich die Benediktineräbte von Bursfeld, Rheinhausen (bei Göttingen), Huysburg (bei Halberstadt) und Klus (bei Bad Gandersheim) vom 1. bis 16. Mai in Bursfeld zum ersten Generalkapitel des neuen Klosterverbandes<sup>5</sup>.

In rascher Folge schlossen sich der jungen Kongregation weitere Klöster an, vorwiegend aus dem mittel-, nord- und westdeutschen Raum; der Rezeß des Generalkapitels von 1530 zählt schließlich 94 Abteien auf<sup>6</sup>. Aus unserem Raum wären zu nennen: die Stadtrierer Klöster St. Matthias, St. Marien zu den Märtyrern und St. Martin sowie aus dem alten Erzbistum Trier die Abteien Mettlach, Tholey, Laach und Schönaa (in Nassau); der Kölner Raum war vertreten mit Groß-St. Martin, St. Pantaleon und Deutz sowie Brauweiler, Gladbach und Werden. Aus Mainz stieß die Abtei St. Jakob schon früh zur Kongregation, ferner Johannisberg im Rheingau und Seligenstadt<sup>7</sup>.

Um die Erforschung der Geschichte dieser Reformbewegung hat sich vor allem der Laacher Benediktiner Paulus Volk verdient gemacht. Von seinen Arbeiten ist an erster Stelle die Edition der Generalkapitelsrezesse zu nennen, mit der er die notwendige Quellengrundlage zur Verfügung stellte, auf der jede weitere Forschungsarbeit aufbauen muß<sup>8</sup>.

Kaum beachtet wurde bisher die Liturgie der Bursfelder Kongregation. Daß nicht nur von einer Bursfelder Liturgie, sondern mit Recht von einer Liturgie *f o r m* gesprochen werden kann, hat erstmals Dieter Mertens im Jahre 1975 erkannt<sup>9</sup>. Für die liturgische Reformarbeit erbat sich Abt Johannes Hagen von Bursfeld (1439 – 1468) die Genehmigung der Legaten des Baseler Konzils, die am 17. Juli 1445 erteilt wurde<sup>10</sup>. Die Generalkapitelsrezesse lassen erkennen, daß es so etwas wie eine liturgische Kommission gab, die in der wichtigsten Phase zwischen 1458 und 1472 von Abt

---

<sup>3</sup> Eine neuere Gesamtdarstellung der Geschichte der Bursfelder Kongregation steht noch aus. Überblicke (zum Teil überholt) bieten: ST. HILPISCH, Geschichte des benediktinischen Mönchtums. In ihren Grundzügen dargestellt, Freiburg 1929, 286 – 300; PH. SCHMITZ, Geschichte des Benediktinerordens, Bd. III, Einsiedeln 1955, 179 – 186.

<sup>4</sup> Die Urkunde des Kardinallegaten Ludwig d'Allemand vom 11. März 1446 ist abgedruckt bei P. VOLK, Urkunden zur Geschichte der Bursfelder Kongregation (= Kanonistische Studien und Texte 20), Bonn 1951, 57 – 61.

<sup>5</sup> Vgl. P. VOLK, Die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation, Bd. I, Siegburg 1955, 9. Zur Frühgeschichte der Kongregation vgl. H. HERBST, Das Benediktinerkloster Klus bei Gandersheim und die Bursfelder Reform (= Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 50), Leipzig 1932, 28 f.; DERS., Die Anfänge der Bursfelder Reform, Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 36 (1931) 13 – 30.

<sup>6</sup> Vgl. VOLK, Generalkapitels-Rezesse (Anm. 5) 543 f.

<sup>7</sup> Eine vollständige Übersicht der Männerklöster der Bursfelder Kongregation ist bei P. VOLK, Art. Bursfeld(e), in: Lexikon für Theologie und Kirche <sup>2</sup>II (1958) 797, zu finden; über das Verbreitungsgebiet der Kongregation informiert die Karte im Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von H. JEDIN u. a., Freiburg 1970, 67.

<sup>8</sup> Vgl. P. VOLK, Die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation, Bd. I – IV, Siegburg 1955 – 1972; dort Bd. I, 1 – 5, Bd. II, p. XIII; Bd. III, p. XI und Bd. IV, p. XII die ältere Literatur. Die Arbeiten von Volk bis 1963 sind zusammengestellt: Bibliographie P. Volk, Siegburg o. J. (1964).

<sup>9</sup> Vgl. D. MERTENS, Der Streit um den Bursfelder Liber ordinarius, Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 86 (1975) 734.

<sup>10</sup> Vgl. P. VOLK, Urkunden (Anm. 4) 54 f.



Adrian von Schönau (in Nassau) geleitet wurde; heute würde man ihn als den Liturgiebeauftragten der Bursfelder Kongregation bezeichnen<sup>11</sup>.

Für die Vereinheitlichung und Reform der liturgischen Bücher sollte die gerade erst erfundene Buchdruckerkunst der Bursfelder Kongregation wertvolle Dienste leisten. Als erstes erschien das *Psalterium* in der berühmten Offizin von Johannes Fust und Petrus Schöffer in Mainz im Jahre 1459. Es gehört damit zu den frühesten gedruckten Büchern überhaupt. In den Jahren 1474/75 erschien der *Liber ordinarius*, das Buch, das den Ablauf der liturgischen Feiern beschreibt, von den Gebeten jedoch allenfalls die Initien bietet. 1479 wurde das *Offiziums-Lektionar* gedruckt, 1481 die erste *Missale*-Ausgabe, um 1485 das *Kollektar* und in den Jahren 1485 bis 1488 das erste *Brevier*. Das 1468 approbierte *Martyrologium* ging um 1500 mit einer Regelausgabe in Druck.

Paulus Volk hat zwar in verschiedenen kleineren Beiträgen die Entstehungsgeschichte der einzelnen liturgischen Bücher dargestellt, jedoch fast ausschließlich aus der Sicht der Ordensgeschichte<sup>12</sup>. Die liturgiegeschichtliche Wertung der Reformarbeit ist erst in wenigen Ansätzen geleistet worden<sup>13</sup>.

## 2. Begriffserklärung

Der Heiligenkalender läßt sich definieren als ein Verzeichnis der von der Kirche gefeierten Heiligen in der Reihenfolge ihrer Gedächtnistage im Ablauf eines Jahres.

In bezug auf den liturgischen Heiligenkalender ist es nötig, genauer zu unterscheiden zwischen einem Festkalender im engeren und weiteren Sinne. Im engeren Sinne, in dem wir das Wort hier gebrauchen, ist mit dem Festkalender nur der Bestand der tatsächlich gefeierten Gedächtnisse einer Ortskirche gemeint. Die Studien von Zilliken<sup>14</sup>, Miesges<sup>15</sup> und Lagemann<sup>16</sup> verwenden den Begriff „Festkalender“ in seinem weiteren Sinne. Diesen Autoren ging es darum, möglichst viele Heiligenverzeichnisse der betreffenden Ortskirche herauszugeben, ohne zu untersuchen, welche Heilige tatsächlich an dem betreffenden Tag in der Liturgie gefeiert wurden. Die Frage, ob und in

<sup>11</sup> Vgl. A. ROSENTHAL, Abt Adrianus de Brielis von Schönau in Nassau. Beauftragter der Bursfelder Kongregation für die Reform der liturgischen Bücher von 1458 bis 1472, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 24 (1982) 224–237.

<sup>12</sup> Vgl. P. VOLK, Die Bursfelder Missalien, in: *Scripta et documenta* 17. Liturgica 3, Montserrat 1966, 185–196; DERS., Zur Geschichte des Bursfelder Breviers, *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige* 46 (1928) 49–92, 175–201, 233–258; DERS., Die erste Fassung des Bursfelder *Liber ordinarius*, in: *Fünfhundert Jahre Bursfelder Kongregation. Eine Jubiläumsgabe*, hrsg. von P. VOLK, Münster 1950, 126–192; DERS., Die erste Regula-Ausgabe der Bursfelder Kongregation und ihre Lesung in der Prim, in: *Vir Dei Benedictus. Eine Festgabe zum 1400. Todestag des hl. Benedikt*, hrsg. von R. MOLITOR, Münster 1947, 196–206.

<sup>13</sup> Vgl. H. VOGT, Die Sequenzen des Graduale Abdinghof aus Paderborn (= Diss. phil.), Münster 1972, 130–141; O. LANG, Das *Commune Sanctorum* in den Missale-Handschriften und vortridentinischen Drucken der Stiftsbibliothek Einsiedeln. Ein Beitrag zur Geschichte des *Commune Sanctorum* (= Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Ergänzungsband 20), Augsburg 1970, 71.

<sup>14</sup> Vgl. G. ZILLIKEN, Der Kölner Festkalender. Seine Entwicklung und seine Verwendung zu Urkundendatierungen. Ein Beitrag zur Heortologie und Chronologie des Mittelalters, *Bonner Jahrbücher* 119 (1910) 13–157.

<sup>15</sup> Vgl. P. MIESGES, Der Trierer Festkalender. Seine Entwicklung und seine Verwendung zur Urkundendatierungen. Ein Beitrag zur Heortologie und Chronologie des Mittelalters (= Trierisches Archiv. Ergänzungsheft 15), Trier 1915.

<sup>16</sup> Vgl. A. LAGEMANN, Der Festkalender des Bistums Bamberg im Mittelalter. Entwicklung und Anwendung, *Bericht des Historischen Vereins Bamberg* 103 (1967) 7–264.



welcher Form die in den Kalendarien vermerkten Heiligen auch tatsächlich liturgisch gefeiert wurden, muß jedoch gestellt und beantwortet werden. Adalbert Kurzeja verweist mit Recht auf den einzig möglichen methodischen Weg, aus den „eigentlichen liturgischen Büchern“ den tatsächlichen Festkalender herauszufinden<sup>17</sup>.

Ein auf diese Weise erarbeiteter Festkalender ist dann noch genauer zu bestimmen von seinem Geltungsbereich her. Der Kalender kann gültig sein für die ganze (lateinische) Kirche, für eine Kirchenprovinz, für ein Bistum oder für einen Orden. Innerhalb des Ordens (hier: der Kongregation) ist zu unterscheiden zwischen dem Normkalender für alle angeschlossenen Klöster und dem Kalender der einzelnen Abtei. Unsere Ausführungen müssen sich auf den Normkalender der Bursfelder Kongregation beschränken.

In die Untersuchung des Bursfelder Heiligenkalenders muß das *Martyrologium* einbezogen werden. Auch das Martyrologium läßt sich definieren als ein Verzeichnis der von der Kirche gefeierten Heiligen in der Reihenfolge ihrer Gedächtnistage im Ablauf eines Jahres<sup>18</sup>. Im Gegensatz zum Kalender enthält das Martyrologium an einem Tag mehrere Heiligengedächtnisse und zu jedem Heiligen in der Regel eine mehr oder weniger umfangreiche Notiz über sein Leben und Sterben. Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal ist die Tatsache, daß das Martyrologium so gut wie kaum als Vorspann der Breviere oder Missalien vorkommt, sondern ein eigenständiges liturgisches Buch bildet, das in der klösterlichen Hausliturgie verwendet wurde. Nach der Prim, die als Teil des *Officium divinum* in der Klosterkirche gesungen wurde, verließen die Mönche den Chor und zogen in den Kreuzgang oder in einen eigens dazu bestimmten Raum des Klosters, der den Namen *Capitulum* (Kapitelsaal) erhielt, weil hier Tag für Tag ein Abschnitt (*Capitulum*) der Lebensregel gelesen wurde. Diese Lesung war eingebettet in ein *Officium capituli*, das mit der Verkündigung des Martyrologiums für den nächsten Tag begann und mit dem Totengedächtnis schloß<sup>19</sup>.

### 3. Die Reform des Heiligenkalenders

Die Neuordnung des Festkalenders gehört zu den Bestandteilen der Bursfelder Liturgiereform, denen die Kongregation von Anfang an große Beachtung schenkte. Schon die erste Fassung des *Liber Ordinarius*, die von Paulus Volk mit guten Gründen in die Zeit zwischen 1438 und 1451 gesetzt wird, enthält Bestimmungen über die Feste<sup>20</sup>. Das früheste bisher aufgefundene Kalendar ist im Nekrolog aus dem Kloster Cismar (in Holstein) zu finden; die Handschrift wurde im Jahre 1457 angelegt<sup>21</sup>. Voll ausgebildet liegt der Bursfelder Festkalender im Jahre 1493 vor<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Vgl. A. KURZEJA, Der älteste Liber ordinarius der Trierer Domkirche. London, Brit. Mus. Harley 2958, Anfang 14. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 52), Münster 1970, 58 f. Auf die „innigen Beziehungen zwischen Kalender und Sakramentar“ verweist schon H. DAUSEND, Das älteste Sakramentar der Münsterkirche zu Essen literar-historisch untersucht (= Liturgische Texte und Studien 1, 1), St. Ludwig (bei Dahlheim) 1920, 74.

<sup>18</sup> Vgl. J. DUBOIS, Les martyrologes du moyen âge latin (= Typologie des sources du moyen âge occidental 26), Turnhout 1978, 13.

<sup>19</sup> Vgl. P. SCHEPENS, L'office du chapitre à Prime, Recherches de science religieuse 11 (1921) 222–227.

<sup>20</sup> Vgl. VOLK, Die erste Fassung des Bursfelder Liber ordinarius (Anm. 12) 133 und 150–153.

<sup>21</sup> Vgl. Hs. Gl. kgl. S. 1587 4<sup>o</sup> der königlichen Bibliothek Kopenhagen, f. 123; vgl. E. JÖRGENSEN, Catalogus codicum latinorum medii aevi Bibliothecae Regiae Hafniensis. Kopenhagen 1926, 242.

<sup>22</sup> Das Generalkapitel des Jahres 1493 führte das Fest der heiligen Anna (26. Juli) und die Kommemoration der Heiligen Dominikus (5. August) und Franziskus (4. Oktober) ein, vgl. VOLK, Generalkapitels-Rezesse (Anm. 5) 264 f. Die Diss. des Verf. enthält eine kritische Edition des Bursfelder Festkalenders.

### a) Die Struktur des Kalenders

Bei der ersten Durchsicht des Bursfelder Festkalenders fallen sofort die fast leeren Kalenderblätter der Monate Februar, März, April und Dezember ins Auge. Schon dieser äußere Befund läßt den Schluß zu, daß die Reform des Heiligenkalenders die Freilegung des Herrenjahres von seiner spätmittelalterlichen Überwucherung durch Heiligenfeste zum Ziel hatte. In den genannten Monaten ging es darum, der Quadragesima und der Adventszeit ihren ursprünglichen Charakter als Vorbereitungszeit auf die Feier des Oster- bzw. Weihnachtsfestes zurückzugeben.

Der Grundbestand des Bursfelder Festkalenders ist dem Gregorianischen Sakramentar des 8./9. Jahrhunderts entnommen. Die Zahl der Hochfeste (*Summum maius und minus*) ist relativ begrenzt; wenn die beweglichen Herrenfeste hinzugenommen werden (Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Dreifaltigkeit, Fronleichnam), sind es 18. Im Vordergrund stehen die Herrenfeste, an zweiter Stelle die Marienfeste (Assumptio, Nativitas, Visitatio, Conceptio, Praesentatio BMV). Aus der Gruppe der Heiligenfeste sind nur Allerheiligen (1. November), die beiden Feste des heiligen Benedikt (21. März und 11. Juli) und Petrus und Paulus (29. Juni) sowie der örtliche Patron in die höchste Feststufe aufgenommen. Darin zeigt sich einerseits eine gesunde Begrenzung, andererseits der Sinn dafür, daß Christus im Mittelpunkt des liturgischen Jahres steht. In der Verehrung der Heiligen ist eine Rangstufung festzustellen, an deren Spitze die Gottesmutter Maria steht. Das Generalkapitel von 1470 erwähnte Maria in feierlicher Form zur besonderen Patronin und Beschützerin der Union<sup>23</sup>. Diese Entscheidung war in erster Linie bedeutsam für die täglichen Suffragan nach Laudes und Vesper und für das Konventamt an freien Samstagen, das in Zukunft *dominicaliter* zu Ehren der seligen Jungfrau Maria gefeiert werden soll. Eine Ausweitung des Festkalenders ist bezeichnenderweise nicht festzustellen.

Eigenständige Heiligenfeste sind zunächst alle Apostelgedächtnisse, zu denen im weiteren Sinne auch Lukas (18. Oktober) und Markus (25. April) zu rechnen sind. Im Rang zu Apostelfesten gezählt sind sodann die Festtage der vier lateinischen Kirchenlehrer: Gregor der Große (12. März), Ambrosius (4. April), Augustinus (28. August) und Hieronymus (30. September). Einige ausgewählte Heilige der Stadt Rom werden mit einem Fest gefeiert, eine größere Anzahl lediglich kommemoriert.

Eine kleine Gruppe von Heiligen könnte unter dem Begriff „Ordensheilige“ zusammengefaßt werden. Es handelt sich um die Äbte Maurus (15. Januar), Schüler des heiligen Benedikt, Antonius (17. Januar), den hochverehrten Mönchsvater, sowie Ägidius (1. September) und Gallus (16. Oktober). Kommemoriert werden Paulus von Theben (10. Januar), Brigitta (1. Februar), Gertrud von Nivelles (17. März), Columban (21. November), Otmar (16. November), Magnus (6. September) und Leonhard (6. November). Offensichtlich war es nicht das Bestreben der Bursfelder Kongregation, im größeren Umfang die Heiligen der eigenen Ordensfamilie in den Kalender aufzunehmen. Daß ihr Blick auch über die eigenen Grenzen hinausging, zeigte die Bursfelder Kongregation im Jahre 1493. Das Generalkapitel beschloß die Kommemoration der Heiligen Franziskus (4. Oktober) und Dominikus (5. August), die ausdrücklich als Gründer des Ordens der Minoriten bzw. der Predigerbrüder bezeichnet werden<sup>24</sup>.

Eine weitere Gruppe von Heiligengedächtnissen ist in der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit verwurzelt. Geradezu als „Modeheilige“ des 15. Jahrhunderts ist die heilige Anna anzusehen. Die hohe Verehrung der Mutter Mariens, die von den Mönchen mitgetragen und durch den Abt von Sponheim, Johannes Trithemius († 1516), gefördert wurde, führte zu dem Beschluß des Generalkapitels von 1493, ihr Fest am 26. Juli in die Bursfelder Kongregation einzuführen<sup>25</sup>. Blasius (3. Februar) und die 10 000 Märtyrer (Achatius und Gefährten, 22. Juni) zählen zu den

<sup>23</sup> Vgl. VOLK, Generalkapitels-Rezesse (Anm. 5) 148.

<sup>24</sup> Vgl. VOLK, Generalkapitels-Rezesse (Anm. 5) 265, 272 und 286.

<sup>25</sup> Vgl. VOLK, Generalkapitels-Rezesse (Anm. 5) 264 f., 273 und 286; B. KLEINSCHMIDT, Die heilige Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum (= Forschungen zur Volkskunde 1–3), Düsseldorf 1930, 150–155 und 161–166.

Nothelfern. Die 11 000 Jungfrauen aus Köln (Ursula und Gefährten, 21. Oktober) sind ein Beispiel für das im Spätmittelalter typische Frömmigkeitsempfinden mit seiner Vorliebe für Heiligengruppen, die in Einzelfällen zu phantastischer Größe anwuchsen. Bei der Verbreitung des Kultes der 11 000 Jungfrauen im 12. Jahrhundert nehmen gerade die rheinischen Klöster eine führende Rolle ein<sup>26</sup>.

Ein Einfluß diözesaner Feste ist, abgesehen von der ortskirchlichen Komponente bei den 11 000 Jungfrauen (Köln), nur für den heiligen Bonifatius (5. Juni), Bischof von Mainz, nachzuweisen. Darin wird sicher eine Reverenz vor dem Heimatbistum der Bursfelder Kongregation zu erkennen sein. Kommemoriert werden die Heiligen Willibrord (7. November), dessen Grab in der Abtei Echternach auf Trierer Gebiet lag, Severin (23. Oktober) und die Märtyrer Gereon und Gefährten (10. Oktober) aus Köln, Servatius (13. Mai) und Lambert (17. September) aus Lüttich, Alban (21. Juni) und das Translationsgedächtnis des heiligen Severus (22. Oktober) aus Mainz und Kilian und seine Gefährten (8. Juli) aus Würzburg.

Insgesamt zeigt sich der Bursfelder Festkalender als das Ergebnis einer eigenständigen liturgischen Reform, die einerseits bisher gewohnte Feste und Gedächtnisse aufgreift, andererseits das drohende Auswuchern der Heiligenverehrung verhindert. In einem für das Spätmittelalter überraschenden Ausmaß gelang es, das Herrenjahr freizulegen. Die tiefere Einsicht in Grundstrukturen des liturgischen Jahres dürfte eine Frucht der frühhumanistischen Hinwendung zu den Kirchenvätern sein<sup>27</sup>.

Unter den von der bisherigen Forschung als Vorlagen des Bursfelder Festkalenders vermuteten Quellen kann das Brevier der Kurie<sup>28</sup> und der Kalender der Kongregation von St. Justina in Padua<sup>29</sup> endgültig als nicht relevant ausgeschieden werden. Ein Brevier aus der Abtei St. Matthias in Trier<sup>30</sup> scheint dagegen dem Redaktor des Bursfelder Festkalenders vorgelegen zu haben, ebenso Kalendere aus Mainz und aus der Abtei St. Gallen. Durch die Augustiner-Chorherren von Windesheim könnte ein von Radulph de Rivo († 1403) konzipierter Normkalender in Bursfeld bekannt geworden sein<sup>31</sup>. Weniger deutlich ist der Einfluß der Kartäuserliturgie ausgeprägt. Für einzelne Aspekte könnte cisterciensischer Brauch übernommen worden sein.

<sup>26</sup> Vgl. W. LEVISON, Das Werden der Ursula-Legende, Bonner Jahrbücher 132 (1927) 1 – 164.

<sup>27</sup> Zur Bedeutung des Universitätsstudiums im Reformmönchtum des Spätmittelalters vgl. BECKER, Benediktinische Reformbewegungen (Anm. 2) 171 und 186; ferner für Erfurt: E. KLEIN-EIDAM, Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392 – 1521, Teil I (= Erfurter Theologische Studien 14), Leipzig 1964, 192 und 196.

<sup>28</sup> Die zuerst von S. BÄUMER, Geschichte des Breviers. Versuch einer quellenmäßigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und des römischen Officiums bis auf unsere Tage, Freiburg/Br. 1895, 378 f., aufgestellte These hat sich in der Literatur zäh behauptet. Zu den Einzelheiten vgl. die Diss. des Verf.

<sup>29</sup> Vgl. D. BUENNER, Le bréviaire monastique de Paul V., La vie et les arts liturgiques 11 (1924/25) 539 f.; B. FRANK, Subiaco, ein Reformkonvent des späten Mittelalters. Zur Verfassung und Zusammensetzung der Sublacenser Mönchsgemeinschaft in der Zeit von 1362 bis 1514, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 52 (1972) 589 f.

<sup>30</sup> Hs. 446/1907 der Stadtbibliothek Trier; Brevier, 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts (vor 1451); vgl. M. KEUFFER, Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier, Bd. IV, Trier 1897, 83 f.

<sup>31</sup> Vgl. C. MOHLBERG, Radulph de Rivo. Der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie, Bd. I (= Recueil de travaux. Conférence d'histoire et de philologie 1, 29), Louvain 1911, 87 – 89 und 221 – 245. Da Mohlberg die These Bäumers vom Einfluß der Kurialliturgie auf die Bursfelder Kongregation (Anm. 28) übernimmt (a. a. O. 204), bleibt ihm der Weg versperrt, um das Fortwirken Radulphs in der Bursfelder Kongregation zu erkennen.

Zwei bedeutsame Faktoren, die zur Reduzierung der Heiligenfeste geführt haben, sind noch besonders hervorzuheben: die Unterscheidung zwischen Festen und Kommemorationen und der Gebrauch des Martyrologiums.

#### b) Unterscheidung von Festen und Kommemorationen

Bis zum Ende des Mittelalters sind die Feste, besonders in den Klöstern und Kollegiatstiften, in mehr oder weniger differenzierte Feststufen eingeteilt worden. In der Bursfelder Kongregation sind vier Stufen anzutreffen: *summum*, *medium*, *duplex* und *simplex*. Noch einmal unterteilt sind die *Summum*- und *Duplex*-Feste in *maius* und *minus* und die *Simplex*-Feste in solche *de sanctis* und *de tempore*. Allen so bezeichneten Festen ist gemeinsam, daß sie mit einem vollen Offizium mit zwölf Lesungen in der Matutin gefeiert werden; die einzelnen Elemente des Stundengebets und der Eucharistiefeier sind dem Fest eigen oder dem *Commune sanctorum* entnommen.

Bei dieser klaren Bestimmung der Feste ist zweifellos das 14. Kapitel der *Regula Benedicti* Vorbild gewesen; dort wird für die Heiligenfeste bestimmt, daß sie wie die Sonntage zu feiern sind, wobei Psalmen, Antiphonen und Lesungen dem Fest eigen sein sollen<sup>32</sup>.

Von den Festen genau zu unterscheiden sind die kommementierten Gedächtnisse. Die Praxis der Bursfelder Kongregation bezüglich der Kommemorationen beschreibt das 17. Kapitel des *Liber ordinarius*. Nach Abschluß der Laudes und der Vesper (*dicto primo benedicamus*) und nachdem, wenn vorgesehen, der Segen gegeben ist, folgen die Kommemorationen, unter ihnen auch das Heiligengedächtnis des betreffenden Tages. Die Kommemoration besteht aus der Benedictus- oder Magnificat-Antiphon, dem Vers und der Oration<sup>33</sup>. Für die Feier des Konventamtes besitzen die kommementierten Gedächtnisse im Missale ein eigenes Formular; Eigengut sind in der Regel nur die Orationen. Infolge dieser Kommemorationspraxis gelang es, einen erheblichen Teil der Heiligengedächtnisse zwar im Konventamt zu feiern, die feriale Struktur des Stundengebets jedoch nicht anzutasten.

#### c) Die Bedeutung des Martyrologiums

Von großer Bedeutung für den relativ begrenzten Umfang des Bursfelder Festkalenders war die Möglichkeit, das Gedenken an einen Heiligen auf seine einfache Nennung bei der Verkündigung des Martyrologiums im *Officium capituli* zu beschränken. Diese schlichteste Stufe der Memoria berücksichtigt einerseits das zweifellos legitime Bedürfnis nach Verehrung einer größeren Zahl von Heiligen, als sie der relativ karge Ordenskalender bot; andererseits wurde auf diese Weise vermieden, den Grundrhythmus des Herrenjahres durch eine zu große Zahl von Heiligenfesten zu stören.

Die Entlastung des Stundengebets von den Eigenlesungen der lediglich kommementierten Heiligengedächtnisse scheint ebenfalls ihren Grund in der Lesung des Martyrologiums zu haben. Dem Verlangen, mehr über den Tagesheiligen zu erfahren als nur seinen Namen, kommt das Martyrologium in der Regel entgegen; auf eine Eigenlesung im Offizium konnte man verzichten, so daß die *Lectio currens* aus der Heiligen Schrift und damit das Herrenjahr den Vorakzent behielt. Mitgespielt hat vermutlich auch eine humanistisch bedingte Abneigung gegen den oft sehr legendären Inhalt der Heiligenviten.

<sup>32</sup> Vgl. *Regula Benedicti* c. 14 (hrsg. von R. HANSLIK, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 75, Wien 1977) 69.

<sup>33</sup> Die endgültige Fassung des *Liber ordinarius*, Marienthal im Rheingau 1474/75, c. 17 (= Seminarbibliothek Trier, Inc. 41, f. 143), geht fast wörtlich auf die erste Fassung, c. 10 (= VOLK, *Liber ordinarius* [Anm. 12] 146), zurück. – Um Totengedächtnisse handelt es sich bei der *Commemoratio abbatum* (7. Januar), *fratrum* (7. Februar, 4. Mai, 4. Oktober), *benefactorum* (3. März, 6. Juni, 3. September, 2. Dezember), *fundatorum* (7. April) und *parentum* (4. Juli).



#### 4. Der römische Festkalender nach dem Konzil von Trient

Der Vergleich des Bursfelder Normkalenders mit dem römischen Festkalender nach dem Konzil von Trient führt zu dem Ergebnis, daß der etwa 100 Jahre ältere benediktinische Kalender für seinen Geltungsbereich eine liturgische Reform vorweggenommen hat, die der römische Kalender trotz gleicher Tendenz in diesem Ausmaß nicht erreicht hat. Es ist dem Bursfelder Festkalender in weit stärkerem Ausmaß gelungen, den Einfluß der Heiligenfeste auf das Kirchenjahr zurückzudrängen. So hatte die Annahme der römischen Bücher durch die Bursfelder Kongregation im 17. Jahrhundert eine erhebliche Ausweitung ihres Festkalenders zur Folge<sup>34</sup>.

Wir können hier nur kurz auf die Hauptgründe für dieses überraschende Ergebnis hinweisen. Der nachtridentinische römische Festkalender weiß sich der Kurialliturgie verpflichtet. Von daher sind eine ganze Reihe stadtrömischer Heiligenfeste und Kirchweihgedächtnisse in das allgemeinverbindliche *Calendarium Romanum* aufgenommen worden.

Die Reihe der neuen Feste wird angeführt von den vier östlichen Kirchenlehrern: Johannes Chrysostomus (27. Januar), Athanasius (2. Mai), Gregor von Nazianz (9. Mai) und Basilius dem Großen (14. Juni); es folgen die beiden bedeutendsten scholastischen Lehrer des Hochmittelalters, Thomas von Aquin (7. März) und Bonaventura (14. Juli). Erstmals erhält der heilige Joseph (19. März), Nährvater Jesu, im allgemeinen Kalender ein Fest zugewiesen. Diesen Festen wird übrigens auch heute niemand ihren Platz im Kalender streitig machen wollen.

Neben dem Zuwachs an Festen haben zwei strukturelle Elemente das Ferialoffizium in der römischen Liturgie stärker beeinträchtigt als in der Bursfelder Kongregation. Das römische Offizium kennt für eine nicht geringe Zahl von *Simplex*-Festen ein Mischoffizium mit ferialer Struktur (drei Lesungen in der Matutin). Ein großer Teil dieser Feste wurde in der Bursfelder Kongregation lediglich commemoriert, ohne Eingriff in das Ferialoffizium. Zum zweiten enthält das römische Brevier für alle commemorierten Gedächtnisse eine hagiographische Lesung. Auch in diesen Fällen wird also das Ferialoffizium durch das Heiligengedächtnis beeinträchtigt.

Eine bisher übersehene Ursache für diese Entwicklung, die in der Folgezeit erneut zu einem Überwuchern der Heiligengedächtnisse und Mischoffizien führen sollte, liegt sicher im praktischen Wegfall der Martyrologiumslesung. Zwar kennt das nachtridentinische römische Brevier auch ein verkürztes *Officium capituli*, die Lesung des Martyrologiums kann aber nur für den Fall einer Rezitation im Chor erwartet werden. Der einzelne Brevierbeter hat kein Martyrologium zur Hand; er beschränkt sein Heiligengedächtnis auf den Vers *Pretiosa in conspectu Domini / Mors sanctorum eius* (Ps 115, 5) und die abschließende Oration.

Im Zuge der nachtridentinischen römischen Liturgiereform erschien zwar im Jahre 1584 auch ein Martyrologium<sup>35</sup>, an dessen Redaktion kein Geringerer als Caesar Baronius († 1607) maßgeblich beteiligt war<sup>36</sup>, doch dieses Buch konnte seine Funktion als Sammelbecken all der

<sup>34</sup> Das Bursfelder Generalkapitel von 1649 übernahm offiziell die römischen Bücher, vgl. VOLK, Generalkapitels-Rezesse (Anm. 8), Bd. II, 594 f. In Laach wurde das römisch-monastische Brevier am 21. März 1651 eingeführt, vgl. P. VOLK, Abt Leonard Colchon von Seligenstadt (1625–1633) und sein Briefwechsel, *Historisches Jahrbuch* 57 (1937) 382. – Der Prozeß des Übergangs von der liturgischen Eigentradition der Bursfelder Kongregation zu den römischen Büchern bleibt noch zu untersuchen. Einen ersten Beitrag hat VOLK, Bursfelder Brevier (Anm. 12) 77–92, geliefert.

<sup>35</sup> Vgl. *Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii rationem et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum*, Gregorii XIII. pont. max. iussu editum, Rom 1584. Ein Exemplar dieser Erstausgabe besitzt die Stadtbibliothek Trier (Sign.: 5/1165).

<sup>36</sup> Vgl. H. JEDIN, Kardinal Caesar Baronius. Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtsschreibung im 16. Jahrhundert (= *Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung* 38), Münster 1978, 46 f.; C. K. PULLAPILLY, Caesar Baronius. Counter-Reformation Historian, *Notre Dame* 1975, 37–42.



Heiligengedächtnisse, die im Kalender nicht unterzubringen waren, nicht erfüllen. Für die Masse der Einzelbeter blieb es funktionslos.

## 5. Bemerkungen zur Reform des römischen Kalenders von 1969

Im Gegensatz zum nachtridentinischen Kalender stieß die jüngste Reform des *Calendarium Romanum*, die Papst Paul VI. in Ausführung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils mit dem Motuproprio *Mysterii Paschalis* vom 14. Februar 1969 approbiert hat<sup>37</sup>, trotz gleich gesunder Tendenzen auf eine „starke Welle von Protest und Kritik“<sup>38</sup>. Die Verantwortlichen hatten nicht damit gerechnet, daß in einer Zeit allgemeiner religiöser und liturgischer Unsicherheit die Streichung von zum Teil sehr volkstümlichen Heiligen aus dem Generalkalender (Christophorus, Barbara, Katharina) geradezu als ein Eingriff in die himmlischen Sphären selbst verstanden – oder besser gesagt – mißverstanden werden konnte.

Der Hinweis der Fachleute auf das Martyrologium, in dem der Heiligenbestand ja unverändert festgehalten war<sup>39</sup>, half wenig, da die Existenz eines solchen Buches aus dem Bewußtsein des gläubigen Volkes verschwunden ist.

Nun enthält die Nr. 316 der *Institutio generalis* zum Missale Pauls VI. von 1970 den Verweis auf die Heiligen des Martyrologiums<sup>40</sup>. An den Wochentagen, die nicht durch ein Fest oder ein gebotenes Heiligengedächtnis belegt sind, hat der Priester u. a. die Möglichkeit, das Meßformular von einem Heiligen zu wählen, der an diesem Tag im Martyrologium eingetragen ist. Mit dieser Bestimmung ist die Möglichkeit eröffnet worden, im Hinblick auf „die berechtigten Erwartungen der Gläubigen“ (Nr. 316) auch die Heiligen zu verehren, die im Kalender der Gesamtkirche nicht berücksichtigt werden konnten.

Notwendige Ergänzung und Abrundung der nachkonziliaren Kalenderreform bilden sodann die Regionalkalender für eine Sprachgruppe und die Diözesankalendare. Im deutschsprachigen Raum sind einige Heiligengedächtnisse, die man im Generalkalender vergeblich sucht, die jedoch noch stark im Brauchtum verwurzelt sind, in den Regionalkalender von 1971 zurückgekehrt<sup>41</sup>. Darüber hinaus ist 1975 ein sogenannter „Namenstagskalender“ in der sachkundigen Bearbeitung

<sup>37</sup> Vgl. *Calendarium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum*, Editio typica Vaticana 1969, 7–10 (= *Acta Apostolicae Sedis* 61 [1969] 222–226); *Der Römische Kalender. Lateinisch-deutsch*, hrsg. und übersetzt von den Liturgischen Instituten in Salzburg, Trier und Zürich (= *Nachkonziliare Dokumentation* 20), Trier 1969, 14–23.

<sup>38</sup> PH. HARNONCOURT, Geleitwort, in: *Der große Namenstagskalender. 3500 Namen und 1495 Lebensbeschreibungen unserer Heiligen*, hrsg. von J. TORSY, Freiburg 1975, 5.

<sup>39</sup> Vgl. den von der Reaktion in der Presse veranlaßten Artikel: A. BUGNINI, *Il nuovo Calendario*, *Osservatore Romano* 109 (1969) vom 14. Mai 1969, p. 1 f.; geraffte deutsche Übersetzung von J. WAGNER, in: *Gottesdienst* 3 (1969) 73 f.

<sup>40</sup> Die *Institutio generalis* ist den offiziellen Missaleausgaben immer vorangestellt. Editio typica: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum. Ordo Missae*, Vatican 1969, 71; vgl. E. J. LENGELING, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch. Endgültiger lateinischer und deutscher Text, Einleitung und Kommentar* (= *Lebendiger Gottesdienst* 17/18), Münster 1970, 423–427.

<sup>41</sup> Vgl. z. B. Christophorus (24. Juli), Katharina (25. November) und Barbara (4. Dezember). Kommentierte Ausgabe (Ph. Harnoncourt) des Regionalkalenders: *Die Neuordnung der Eigenkalender für das deutsche Sprachgebiet* (= *Nachkonziliare Dokumentation* 29), Trier 1975, 54–71 und 181–265; vgl. auch J. TORSY, *Die Eigenkalender des deutschen und niederländischen Sprachgebiets mit besonderer Berücksichtigung der Erzdiözese Köln* (= *Studien zur Kölner Kirchengeschichte* 14), Siegburg 1977.

von Jakob Torsy erschienen<sup>42</sup>. Im Grunde handelt es sich dabei um ein deutsches Martyrologium. Die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen des deutschen Sprachgebiets und die Bischöfe der Nachbardiözesen mit einem deutschsprachigen Bevölkerungsanteil gaben der vierten Auflage ein empfehlendes Wort mit auf den Weg, so daß die Arbeit von Torsy einen offiziellen Charakter erhalten hat<sup>43</sup>. Auf ein wie starkes Interesse der Namenstagskalender gestoßen ist, zeigt die Tatsache, daß inzwischen (1981) bereits die achte Auflage erreicht ist.

So hat die jüngste Kalenderreform trotz des anscheinend unausrottbaren Schlagwortes von den „abgeschafften Heiligen“ doch das erreicht, was die nachtridentinischen Reformer gewollt haben, was aber, wie unsere Darlegungen gezeigt haben dürften, in weit stärkerem Maße und in einer der gesunden Heiligenfrömmigkeit des Volkes Rechnung tragenden Weise der Bursfelder Kongregation gelungen war: jenen Vorrang des Herrenjahres gegenüber den Heiligenfesten wiederherzustellen, den die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils in Artikel 108 fordert: „Die Herzen der Gläubigen sollen vor allem auf die Herrenfeste hingelenkt werden, in denen die Heilsgeheimnisse das Jahr hindurch begangen werden. Daher soll das Herrenjahr den ihm zukommenden Platz vor den Heiligenfesten erhalten, damit der volle Kreis der Heilsmysterien in gebührender Weise gefeiert wird“<sup>44</sup>.

Als letzte Abrundung der jüngsten römischen Kalenderreform steht das erneuerte *Martyrologium Romanum* noch aus. Die Kongregation für den Gottesdienst hat 1973 Richtlinien zur Neubearbeitung des Martyrologiums aufgestellt; über das Stadium der Materialsammlung hinaus ist das Werk zwar noch nicht gediehen, doch besteht unverändert die Absicht einer Neuausgabe<sup>45</sup>. Das erneuerte *Missale Romanum* von 1970 kam genau 400 Jahre nach seinem Vorgänger heraus. Legt man die gleiche Zeitspanne auch für das Martyrologium zugrunde, müßte mit dessen Neuausgabe im Jahre 1984 zu rechnen sein – es wäre diesem leicht in Vergessenheit geratende Buch zu wünschen.

P. Dr. Anselm Rosenthal OSB, Maria Laach

<sup>42</sup> J. TORSY (Hrsg.), *Der große Namenstagskalender. 3500 Namen und 1495 Lebensbeschreibungen unserer Heiligen* (= Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“, hrsg. von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier, Zürich), Freiburg 1975.

<sup>43</sup> Vgl. a. a. O., Freiburg 1976, 5 f. PH. HARNONCOURT (Kommentar zum Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet [Anm. 41] 265) deutet an, daß der Namenstagskalender „auch für die Liturgiefeier nicht ohne Bedeutung“ sei. Harnoncourt verweist auf die oben erläuterte Möglichkeit, an festfreien Tagen einen Heiligen zu feiern, der im Martyrologium eingetragen ist.

<sup>44</sup> *Constitutio Sacrosanctum Concilium* des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie, Art. 108 (= *Acta Apostolicae Sedis* 56 [1964] 126); amtliche deutsche Übersetzung: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Teil I, Freiburg 1966, 91–93.

<sup>45</sup> Die Informationen aus der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst vermittelte freundlicherweise P. Burkhard Neunheuser OSB, Maria Laach, der sich an Ort und Stelle erkundigt hat.

KIRSCHSLÄGER, Walter: Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion. Österreichische Biblische Studien Band 3. Klosterneuburg: Österreichisches Katholisches Bibelwerk. 1981. 331 S., 49,50 DM.

Diese Wiener Habilitationsschrift geht der Frage nach, wie Lukas als Schriftsteller und Theologe die Erzählungen über Jesu Exorzismustätigkeit in seinem Evangelium verarbeitet und akzentuiert hat. Nach der Skizzierung des Forschungsstandes und methodologischen Vorüberlegungen (S. 9 – 25) folgt im Hauptteil (S. 27 – 260) eine sehr gründliche Exegese der relevanten Texte, wobei die Beziehung zwischen der lukanischen Redaktion und den markinischen Vorlagen bzw. den Texten der Logienquelle eine hermeneutische Schlüsselfunktion einnimmt. Auch das lukanische Sondergut und die Texte der Apostelgeschichte werden in die Erörterungen einbezogen. Bei der Bestimmung der Gattung berücksichtigt der Verf. stark Inhalt und Funktion des jeweiligen Textes und bezeichnet z. B. Lk 4, 31 – 37 als „katechetische Jesuserzählung“ (S. 44), Lk 4, 38 – 39 als „exorzismusartige Krankheitsbannung“ (S. 68), Lk 8, 22 – 25 als „lehrende Rettungstat Jesu“ (S. 89) und Lk 4, 40 – 41 als „christologisch orientiertes Heilsummarium“ (S. 159). Die Untersuchungsergebnisse sind in die lehrreiche Zusammenfassung (S. 261 – 279) aufgenommen.

Die Redaktionstechnik des Lukas nennt K. „assoziativ“, d. h. die Aufnahme der vorgegebenen Tradition erfolgt in einer „losen, an Wort- und Sachassoziationen hängenden Verknüpfung“ (S. 265). Als weitere Beobachtungen stellt K. heraus, daß Lukas seine Darstellung auf die Person Jesu konzentriert (S. 266), das exorzistische Handeln Jesu unter das Stichwort „heilen“ subsumiert (S. 267) und Jesu Lehren und Heilen „zwei Aspekte des einen Wirkens Jesu zum Anbruch der Gottesherrschaft“ sind (S. 269).

Das Verdienstvolle dieser Arbeit liegt gemäß ihrer Zielsetzung nicht in einer „fundamental-theologischen“ Reflexion der Exorzismusgeschichten, sondern in der sorgfältigen Detaillexegese und in ihrem Diskussionsbeitrag zur Lukas-Forschung.

J. Eckert, Trier

LUZ, Ulrich/KEGLER, Jürgen/LAMPE, Peter/HOFFMANN, Paul: Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung. Stuttgarter Bibelstudien Band 101. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. 1981. 216 S., kart. 26,80 DM.

Dieses Buch zu einem aktuellen Thema enthält Aufsätze aus dem von G. Liedke herausgegebenen Werk „Eschatologie und Frieden“, Band I: „Eschatologie und Frieden in gegenwärtigen kirchlichen Situationen“ (Texte und Materialien der Evangelischen Studiengemeinschaft, Heidelberg 1978). J. Kegler geht in seinem Beitrag über „Prophetisches Reden von Zukünftigem“ (S. 16 – 58) der Frage nach, „in welcher Weise das Reden von Zukünftigem das praktische Handeln des Propheten oder der Gruppe, in der er wirkte, prägte“ (S. 17). – P. Lampe betont in seinem Aufsatz: „Die Apokalyptiker – ihre Situation und ihr Handeln“ (S. 59 – 114), daß „die Prototypen der Apokalypsen, die beiden kanonischen Bücher Dan und Offb, aus Verfolgungszeiten stammen“ (S. 61), und zeigt eine Korrelation zwischen sozialem Milieu und der in der Apokalyptik unterschiedlichen Haltung zur Gewaltanwendung auf: „Die gewaltlosen Widerstandskämpfer entstammen den Kreisen der Gelehrten, Grammateis und Lehrer, . . . der Knüppel liegt dem Landpriester besser in der Hand!“ (S. 91 f.). – P. Hoffmann behandelt das Thema „Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung“ (S. 116 – 152). Er weist u. a. auf die „Synthese des apokalyptischen und weisheitlichen Denkens im Sinn der Verbindung von Zukunftshoffnung und Schöpfungsglauben“ in der Botschaft Jesu hin (S. 126) und arbeitet die Eigenart des jesuanischen Evangeliums mit seinen Friedensdimensionen heraus. – In seinem Aufsatz: „Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus“ (S. 153 – 193) erörtert U. Luz näherhin die Frage, wie der Apostel konkret zu den Problemen der materiellen Not, der Unfreiheit und der Gewalt Stellung bezieht. – In der Schlußbetrachtung weist Luz darauf hin, daß alle Projektbeteiligten sich genötigt sahen, „den

drei Dimensionen des Friedens („Minimierung von Not, Gewalt und Unfreiheit“) eine vierte zur Seite zu stellen, die je nachdem mit „Minimierung von Angst“, von „Sünde“, mit „Trost“ oder „Identitätsgewinn“ umschrieben wurde“ (S. 198 f.). Die besondere Aufgabe der Theologie sei es, diese „Innendimension“ des Friedens herauszustellen (S. 199 f.).

Die Beiträge stellen nicht bloß eine interessante Einführung in die Vielfalt der biblischen Eschatologie dar, sondern sind auch ein vorzüglicher theologischer Gesprächsbeitrag zum Thema „Frieden und Gewaltverzicht“.

J. Eckert, Trier

BISER, Eugen: Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung. Köln: Styria Verlag. 1981. 336 S., Ln. 55,- DM.

Wie der Titel anzeigt und der Autor ausdrücklich sagt, will dieses Paulusbuch die Briefe des Apostels nicht „historisierend im soziokulturellen Kontext“ erschließen, sondern „umgekehrt vom Standpunkt der Gegenwart aus“ Paulus „verhören“ und „befragen“ (S. 282). Diesem Ansatz entspricht es, daß sich B., Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, weniger auf die fachwissenschaftliche exegetische Diskussionsdiskussion und die Vielzahl ihrer Publikationen bezieht, als vielmehr in neun Kapiteln Paulus von den Grunderfahrungen seines Glaubens und in den Kernelementen seiner Verkündigung zu Wort kommen läßt. Einer konzentriert systematischen Darstellung der paulinischen Verkündigung versagt sich der Autor mit Recht mit dem Hinweis darauf, daß Paulus, obwohl „unter dem Zwang seiner geschichtlichen Stunde auch zum ersten Systemdenker der Christenheit geworden“ (S. 156), dennoch von einer „System-Theologie“ entfernt war: „Die unentflechtbare Verwebung christologischer und soteriologischer Aussagen; die beständige Selbstüberbietung seiner Positionen und sein lebensgeschichtlich-mystischer Ausgangspunkt“, also vor allem Christus als uneinholbarer Lebens- und Denkinhalt des Apostels seien dafür ausschlaggebend (S. 78). Besonders herausgestellt wird wiederholt, daß der Apostel, der „der Gestalter – und in einem beträchtlichen Umfang auch der Neugestalter – des Christentums“ war (S. 176) und mit seinem Evangelium die Kirche aus dem „Getto“ des Judentums“ herausgeführt habe (S. 44 f.), „der nie uneingeschränkt Anerkannte, der nie völlig Assimilierte“ (S. 41) war und trotz aller kirchlichen „Immunisierungsstrategien“ (vgl. schon das Paulusbild der Apg) mit seiner Theologie immer wieder systemsprengende Nachwirkungen hervorgebracht habe (S. 247 ff.). Im Anschluß an Kierkegaard sieht B. in Paulus, „gestalttypologisch gesprochen“ einen „Existenzdenker“: „Bei ihm schlägt nicht nur ‚die innere Biographie voll auf seine theologische Gedankenwelt‘ durch; auch Theorie und Praxis stehen bei ihm in einem unentflechtbaren Zusammenhang“ (S. 41 f. und 156). Gerade zur Denkstruktur des Paulus weiß der Verf. viel Aufschlußreiches zu sagen. In vielem weiß er sich dem großen Paulusbuch von Otto Kuss (Regensburg 1971; 1976) verpflichtet.

Das Werk B. ist ein durchaus neues Paulusbuch auf hohem Reflexionsniveau, das manch neue exegetische Einblicke und vor allem eine Fülle aktueller theologischer Ausblicke zu eröffnen vermag.

J. Eckert, Trier

DASSMANN, Ernst: Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus. Münster: Aschendorff Verlag. 1979. 336 S., Pp. 28,- DM.

Das vorliegende Buch aus der Feder eines Kirchenhistorikers stellt sich als große und äußerst schwierige Aufgabe, die Paulusrezeption in der frühesten Kirchen- und Theologiegeschichte aufzuzeigen. Wie der in Aufnahme von 2 Kor 12, 7 gewählte Buchtitel anzeigt, will der Verfasser aufspüren, inwieweit der Apostel Paulus ein „Stachel im Fleisch“ der Kirche war, „ein erlahmendes Element der Unruhe in ihre(r) Geschichte . . . , dem sie sich häufig genug zu entziehen versuchte, dem sie aber nie entkommen konnte“ (S. 21). D. ist bemüht, bei dem Vergleich der paulinischen Verkündigung mit etlichen neutestamentlichen Schriften und den Apostolischen Vätern (S. 22–173) einerseits dem jeweils anderen geschichtlichen Standort dieser nachpaulinischen Schriften gerecht zu werden und nicht zu schnell gewollte Defizienz der paulinischen Theologie festzustellen, andererseits kann er auf Werturteile über verkürzte und unverkürzte Tradierung der paulinischen Gedanken nicht verzichten.



Der zweite Hauptteil behandelt „das Ringen um Paulus im zweiten Jahrhundert“ (S. 174 – 315), angefangen von Markions häretischem Paulinismus bis hin zur Paulusrezeption bei Irenäus von Lyon. Der Verf. kommt u. a. zu folgendem Ergebnis: „Durch häretische Inanspruchnahme war die paulinische Theologie tatsächlich kirchlicherseits zu einer Herausforderung geworden. Paulus konnte als Stachel im Fleisch empfunden werden, als eine gefährliche Waffe, die von den Häretikern glänzend geführt wurde. Es ist das Verdienst der kirchlichen Amtsträger und Lehrer dieser Zeit, daß sie Paulus nicht aufgegeben haben, auch wenn ihnen sein Verständnis schwerfiel und die glänzenderen Dialektiker, die mit der paulinischen Theologie zu argumentieren verstanden, nicht selten aus der Gemeinde herauswuchsen oder schon außerhalb standen“ (S. 175).

Auch wenn die Darstellung in manchem bei der zu bewältigenden Stofffülle skizzenhaft bleiben mußte, so gewährt das Buch doch einen höchst aufschlußreichen Einblick in die vielfältige Geschichte des Paulinismus und sollte dazu anregen, das viel zu wenig bearbeitete Gebiet der Wirkungsgeschichte neutestamentlicher Autoren und Theologen weiter zum Forschungsgegenstand zu machen.

J. Eckert, Trier

PHYSIOLOGUS – Naturkunde in frühchristlicher Deutung: Ursula Treu (Aus dem Griechischen übersetzt und herausgegeben). Hanau: Werner Dausien. 1981. 151 S. 12,80 DM.

Treu stellt fest: „Der Physiologus war ursprünglich die erste in einer ganzen Reihe von naturkundlichen Erzählungen, die zur Erhärtung theologischer Aussagen dienten – und diese theologische Bedeutung hat er im griechischen Kulturbereich auch nie verloren. Im lateinischen Bereich fällt allmählich, nicht immer, die theologische Aussage fort, und es bleibt übrig, was der griechische Physiologus nicht sein wollte, ein zoologisches Handbuch“ (S. 127 f.). Wenn auch von einer eigentlichen Theologie des Physiologus nicht die Rede sein kann – so spielen sicher theologische Aussagen eine wichtige Rolle, so daß die Herausgeberin zu Recht sagen kann: „Neben schlichten Erzählungen . . . hat der Physiologus Themen, die ihn ständig bewegen, neben der Taufe die Menschwerdung Christi und seine Auferstehung . . . Das Kreuz ist ihm Grundlage des christlichen Glaubens. Immer wieder kommt zum Ausdruck, daß sich die Gemeinde in einer schwierigen Situation befindet. Gegen den Druck von außen, der nicht näher beschrieben wird, aber bis zum Martyrium führen kann, muß der reine Glaube erhalten werden, trotz der Schwachen in den eigenen Reihen und der Häretiker . . . Der Autor wendet sich verschiedentlich scharf gegen die Art von Christen, die die reale Fleischwerdung Christi bezweifeln und sogar behaupteten, Christus habe gar nicht am Kreuz gelitten, sondern nur ein Scheinleib . . . Das Verhältnis zwischen Gottvater und dem Sohn (Logos) spielt bei dem Physiologus noch keine Rolle. Die Menschwerdung Christi war für ihn von entscheidender Bedeutung, aber es findet sich in seinen Formulierungen so manche Stelle, die so ungeschützt eben auch nur in den ersten Jahrhunderten laut werden konnte (so gleich im ersten Kapitel vom Löwen), als vieles noch im Fluß war . . . Vom Leben in der Gemeinde erfahren wir nur in allgemeiner Form. Immer wieder tritt der Autor für sexuelle Enthaltsamkeit ein, eine der Grundforderungen des frühen Christentums, durch die es sich besonders deutlich von der heidnischen Umwelt abhob“ (S. 118 f.). Neben der theologisch-literarischen Wirkung ist auch seine Bedeutung für die christliche Kunst hervorzuheben, ein Einfluß, der „seit dem 10. Jahrhundert“ (S. 128) nachzuweisen ist. – Eines ist noch mit den Worten von Treu festzuhalten: „Diese Texte sind zusammen bisher noch nicht ins Deutsche übersetzt worden – so erklärt sich die anfängliche paradoxe Behauptung, daß es dieses Buch eigentlich nicht gibt. Es lag die Absicht zugrunde, alle jene Texte zu bieten, die Literatur und Kunst vielfach in der Vergangenheit beeinflußt haben, die Geschichten, die in die Volkspoesie und Fabeln eingegangen sind“ (S. 131 f.).

E. Sauser, Trier



IRENÄUS – Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten: Ausgewählt und übertragen von Hans Urs v. Balthasar. (Reihe: Christliche Meister Bd. 11.) Einsiedeln: Johannes Verlag. 1981. 127 S.

Dieser Durchblick von Texten gibt eindrucksvoll die Auseinandersetzung von Theologie und Gnosis wieder, eine Auseinandersetzung, die nichts anderes bedeutet als den Versuch, dualistisches Denken in der richtigen Weise zu überwinden. Von Balthasar stellt dazu fest: „Gegen die Trennung von Leib und Seele, Geist und Fleisch, pneumatischer und animalischer Existenz setzt es die Mensch-, ja Fleischwerdung Gottes, worin die Erlösbarkeit und faktische Erlösung und Auferstehung der ganzen irdischen Welt als möglich und wirklich erwiesen wird. Gegen die Trennung von Altem und Neuem Bund tritt darum die Einheit der Testamente in Christus, ihre Verschiedenheit aber als Stufen einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts. Gegen die kalte Anmaßung der Gnosis tritt die Geduld Gottes, sichtbar in Christus und seinem Leiden, uns als Gnade der Erlösung geschenkt in Form des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, durch welche wir geduldigen und demütigen Abstand zu wahren wissen vom ewigen, nie restlos faßbaren Gott. Diese Haltung ist die Grundbedingung aller Erlösung, ja sie ist die Erlösung selbst. Immer von neuem führt Irenäus alle Einzelfragen zurück in den einfachen Bezug von überlegenem Gott und demütig sich beugendem Geschöpf, von ewiger Majestät des dreifaltig in sich schwingenden Seins und ewiger Bedürftigkeit und Sehnsucht des aufgebrochenen, unschließbaren Werdens“ (15). – Mit den Worten des Irenäus selbst heißt dies zum Beispiel: „Zuerst mußt du Rang und Pfad des Menschen wahren, und dann erst teilhaft werden der Glorie Gottes . . . Bist du also ein Gebilde Gottes, so warte die Hand deines Bildners ab, der alles zur rechten Zeit tut, zur rechten Zeit nämlich für dich, der du gebildet wirst. Du aber trage ihm ein weiches und bildsames Herz entgegen, bewahre in dir die Gestalt, in welcher der Künstler dich formte, behalte die Feuchte, damit du nicht verhärtet die Spuren seiner Finger verlierst. Hüte so das Gefüge, dann wirst du auch zum Vollendeten aufsteigen“ (86). Folgende Themen gliedern die Textauswahl: Das Zeichen des Menschensohnes, Glaube und Gnosis, Heilsgeschichte, Menschwerdung als Wiedereinholung, Vollendung in Gott.

E. Sauser, Trier

MARROU, Henri-Iréné: Augustinus und das Ende der antiken Bildung. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh. 1981. 601 S., geb. 88,- DM.

Der Herausgeber dieses Erstlingswerkes von Marrou, Johannes Götte, weist auf „den hellen und scharfen Geist des kritischen Forschers und zugleich das Charisma eines begnadeten Lehrers und wahrhaft musischen Mannes, der es versteht, seine Leser . . . kräftig mitzunehmen und ihnen fragend, belehrend, anregend, warnend und ermutigend nahe zu bleiben, immer bestrebt, nicht recht zu behalten, sondern das Wahre und Richtige zu finden“ (Vorbemerkung des Herausgebers). In dieser Art nun werden die Abschnitte behandelt: Vir eloquentissimus ac doctissimus (Eine literarische Bildung: Die Grammatik. Das Griechische. Die Rhetorik. Ein Gebildeter der Verfallszeit. Die Gelehrsamkeit, ihre Ursprünge. Die Gelehrsamkeit bei Augustinus), Studium sapientiae (Die Bekehrung zur Philosophie. Der Zyklus der Wissenschaften. Die Sieben Freien Künste. Die Freien Künste bei Augustinus. Reductio artium ad philosophiam – I. Argumenta certissima. Reductio artium ad philosophiam – II. Exercitatio animi), Doctrina Christiana (Auf dem Weg zu einer christlichen Bildung. Allgemeiner Rahmen der christlichen Bildung. Die Schulung der christlichen Intellektuellen. Die christliche Wissenschaft in der Praxis. Die Bibel und die Gebildeten der Verfallszeit. Die christliche Beredsamkeit, Schluß). Nach einem Anhang folgen noch die Abschnitte: Retractatio, Literaturverzeichnis I, Literaturverzeichnis II, Register. – Das Werk ist voll von überlegten Sätzen, die immer etwas geistreich Markantes an sich haben. Als Beispiel diene das Wort: „Die Einführung des Christentums, einer orientalischen Religion, zuerst in griechischer Gestalt verbreitet, hatte in seinem eigenen Umkreis den Fortschritt der lateinischen Bildung verzögert. Erst mit Augustinus erreicht die lateinische Kirche endgültig die Beherrschung ihres Denkens. Es ist überflüssig, Augustins eigenen Beitrag zur Schaffung einer spezifisch lateinisch theologischen Tradition hervorzuheben. Seit seiner Schrift De trinitate läßt sich eine eigentlich

abendländische Auffassung des großen Mysteriums derjenigen gegenüberstellen, die bis dahin allein wirklich vertreten worden war, nämlich der Auffassung der Ostkirche" (540).

E. Sauser, Trier

JENDORFF, Bernhard: Kirchengeschichte – wieder gefragt! Didaktische und methodische Vorschläge für den Religionsunterricht. München: Kösel. 1982. 166 S. Kart. 28,- DM.

Diese sehr wichtige Veröffentlichung umfaßt die Abschnitte: Situationsanalyse des Kirchengeschichtsunterrichts; Ziele und Inhalte des Kirchengeschichtsunterrichts; Methoden und Medien des Kirchengeschichtsunterrichts; Auswahl der verwendeten und weiterführenden Literatur; Stichwortregister; Anschriften wichtiger Verleihstellen für Medien. – Fundamental stellt der Verf. gleich zu Anfang fest: „Kirchengeschichtliche Themen führen seit langer Zeit im Religionsunterricht ein miserables Stiefkind-Dasein. Das Gewordensein der Kirche in seinem Warum und Wie kommt nur ungenügend zur Sprache. Dies ist um so bedauerlicher, als viele Religionspädagogen . . . wissen müßten, daß sie im kirchengeschichtlich orientierten Unterricht den Schülern eindrucksvoll darstellen und mit ihnen erarbeiten können: Die Verankerung des Volkes Gottes in Raum und Zeit – Die vitalen Lebensäußerungen der Kirche, ihr Beten, Glauben, Handeln und Denken in einer pluralen Welt – Die Vorläufigkeit und Bedingtheit der konkreten Verfassung der geschichtlichen Kirche – Die Notwendigkeit ihrer Veränderungen, die durch ihr Auf-dem-Weg-Sein bedingt sind" (7). Mir scheint, daß aus den Aussagen der Einführung vor allem noch zwei Punkte herauszugreifen wären: 1. Die Bezogenheit von Geschichte auf die Gegenwart und die „absehbare Zukunft“, denn: „Ein Kirchengeschichtsunterricht, der aufzeigt, wie und wo, warum und mit welchen Folgen das Heute von der christlich-kirchlichen Tradition durchwirkt ist, ist problem- und schülerorientierter Religionsunterricht. Kirchengeschichte wird in diesem Religionsunterricht nicht museal um seiner selbst willen betrieben. Kirchengeschichtsunterricht zielt unmittelbar auf die Praxis der Heranwachsenden, auf die Gestaltung der heutigen Kirche, die von den Heranwachsenden – ob gläubig praktizierenden oder suchenden, indifferenten jungen Menschen – konstituiert wird" (10 f.). – 2. Längeres Hineinwachsen des Lehrers in die Kirchengeschichte vor der Darlegung im Unterricht, denn: „Verantwortungsbewußte Religionspädagogen beginnen nicht erst wenige Tage vor einer kirchengeschichtlichen Unterrichtseinheit mit der Vorbereitung. Eine gezielte, fachwissenschaftliche ‚Vorratswirtschaft‘ ist notwendig, um nicht an der Fülle des angebotenen Stoffs nach wenigen Stunden der Vorbereitung zu ersticken. Gerade die Kirchengeschichte bedarf längerdauernder Verarbeitungsprozesse" (10). – Zentral über allem Kirchengeschichtsunterricht steht die These: „Den Kern des Kirchengeschichtsunterrichts bildet die Geschichte des Volkes Gottes, das sich selbst als das neue Gottesvolk bezeichnet" (32) und: „Die Geschichte des Volkes Gottes wird mit den Augen eines glaubenden Christen heilsgeschichtlich gedeutet" (36).

E. Sauser, Trier

KEMLER, Herbert: Christentum – Alte Kirche und Mittelalter. Kohlhammer-Taschenbücher, Bd. 1037: Thema Religion. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer. 1981. 127 S.

Die kleine, hervorragende Einführung umfaßt die Themen: Das Christentum der ersten Generationen; Nicht akzeptiertes Christentum des 2. Jahrhunderts; Das Christentum in der Phase der Ausbreitung und Konsolidierung; Das Christentum als Religion der Mehrheit; Die Bedeutung des Kaisers für Theologie und Frömmigkeit; Staat und Kirche im Mittelalter; Veränderungen im Spätmittelalter. – Das Werk hat auch seine pädagogisch-didaktischen Vorzüge. Sie sind vor allem darin zu sehen, daß jedes Kapitel auf gegliedert erscheint in vier Abschnitte: Eigene Erfahrungen, Problematisierung, Informationen, Unterrichtliche Konkretionen. So ergibt sich, daß die Darlegungen in verantwortbaren Grenzen „mundgerecht" gemacht werden, ohne daß sich deshalb eine eigene Erarbeitung des Lehrers erübrigen würde. Bemerkenswert sind die Sätze in der Einführung: „Im vorliegenden Band . . . geht es um gelebtes Christentum, in diesem Sinne um Geschichte des Christentums . . . Dabei kommt den Kirchen eine zentrale Bedeutung zu. In ihnen kommt das Christentum zu seiner geschichtlich stärksten Aktivität. Dadurch, daß sie den Charakter von

Institutionen annehmen, haben die Kirchen einen zwar nicht immer gleich großen, aber doch ununterbrochenen Einfluß gewonnen. Christentum ist allerdings immer auch am Rande, abseits und in Ablehnung der Kirchen gelebt und praktiziert worden. Kleingruppen, Zirkel und Einzelgänger sind daher nicht weniger mit zu berücksichtigen und als Zeugen gelebten Christentums zu würdigen. Maßgebend für die getroffene Auswahl ist eine wirkungsgeschichtliche Bedeutung historischer Vorgänge, eine immer noch spürbare Aktualität“ (9 f.).

E. Sauser, Trier

ECHTERNACHER SAKRAMENTAR UND ANTIPHONAR: Vollständige Faksimileausgabe im Originalformat der Handschrift 1946 aus dem Besitz der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt. Dazu Kommentar mit Beiträgen von Kurt Hans Staub, Paul Ulveling, Franz Unterkircher (236 S.). – Reihe: Codices Selecti Vol. LXXIV. Graz 1982. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

Eben erschienene Prachtausgabe einer liturgischen Handschrift, die „bald nach 1028 in Echternach“ (S. 3) entstanden ist und dort auch Verwendung gefunden hat (S. 5), gehört „zu einer größeren Gruppe von Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts, die einen ersten Schritt zum Vollmissale darstellen. Es enthält neben den Orationen des Kollektars auch die neumierten Gesangtexte der Messen“ (S. 175). Hochinteressant ist im Zusammenhang der liturgiegeschichtlichen Einordnung dieses Sakramentars die Bemerkung von Fr. Unterkircher: „Es wäre interessant zu wissen, ob und in welcher Weise das Sakramentar in praktischer Verwendung stand. Die gute Erhaltung läßt darauf schließen, daß es nicht häufig verwendet wurde, sondern wohl nur an besonderen Tagen, obwohl die Gebete für das ganze Kirchenjahr enthalten sind. Aber wenn in dem Buch, aus dem der zelebrierende Priester oder Abt die Gebete des Canon und die Meßorationen und Präfationen betete und sang, auch die Gesänge enthalten waren, so setzt das voraus, daß der Zelebrant zugleich die Funktion eines Cantor ausübte. Oder stand ihm der Cantor zur Seite und übernahm das Buch, sobald die Reihe an ihn kam? So gut und so reichlich wie die Texte des frühen Mittelalters überliefert sind, so wenig wissen wir über den praktischen Ablauf der Meßzeremonien“ (S. 174). – Vom Standpunkt der Hagiographie aus dürften die in anderen Sakramentarien bislang noch nicht genannten Feste von Interesse sein: Mathias (24. 2.), Depositio Benedicti (21. 3.), Marcus (25. 4.), Medardus (8. 6.), Praxedes (21. 7.), Apollinaris (23. 7.), Stephanus, Gamaliel (3. 8.), Mauritius (22. 9.), Remigius (1. 10.), Dionysius, Rusticus (9. 10.), Allerheiligen mit Vigil (31. 10. und 1. 11.), Willibrord (7. 11.), Eucharius (8. 12.).

E. Sauser, Trier

BAZIN, Germain: Paläste des Glaubens – Die Geschichte der Klöster vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Aus dem Französischen von Conz W. von Gemmingen. 2 Bände. München: Hirmer. 1980. Die 2 Bände zusammen 602 Seiten mit 80 Farb- und 326 Schwarzweißabb., Plänen und Zeichnungen. Leinen 240, – DM.

Während im 1. Band die „Paläste“ aus Italien, den iberischen Ländern und Frankreich behandelt werden, erscheinen im 2. Band die Werke aus Österreich, Deutschland, Schweiz, Belgien und dem orthodoxen Rußland. Die Darlegungen stellen eine höchst lebendig geschriebene Vorstellung von Geschichte, Frömmigkeit, Theologie und Kunst jener Jahrhunderte dar, und zwar dies alles im Hinblick auf das Mönchsleben. Dabei wird auf Schritt und Tritt deutlich, daß diese Bände zugleich und unaufdringlich eine besondere Form von Kirchengeschichte des 15. bis zum 18. Jahrhundert darstellen, eine Kirchengeschichte, an der deutlich wird, wie sehr sie sich auch im Mönchstum „ausleben“ konnte. So wird, vor allem sehr deutlich im Vorwort zum 2. Band ausgedrückt, klar, daß der antike, augustinische Gedanke vom Gottesstaat auf Erden die tragende Idee gewesen ist, die die „barocken Mönche“ erfüllte und ihnen die Intentionen gab, solche „Paläste des Glaubens“ erstehen zu lassen. Zu Recht heißt es hier: „Häufig wird der Fehler gemacht, daß der augustinische Gottesstaat dem zeitlichen Staat gegenübergestellt wird. Der Gottesstaat ist das Gegenteil des irdischen Staates, ist aber im zeitlichen Staat eng an diesen gebunden. Seine Vollendung erreicht er erst am Ende der Zeiten, im ewigen Staat. Wie alles Menschenwerk ist auch das Kloster ein zeitlicher Staat, in dem allerdings das für das Heil günstigste Gleichgewicht zwischen Civitas Dei und Civitas terrena besteht. So entspricht also das Kloster dem Idealstaat, allerdings in der Form der civitas fidei oder der res publica fidelium, wie sie im 14. Jahrhundert dem Franziskaner Roger

Bacon vorschwebte. Im mitteleuropäischen Kloster begegnen sich der christliche Gottesstaat und der bürgerliche Idealstaat. So war für die großen, nur dem Kaiser verantwortlichen Abteien das Reich nicht nur Schutzmacht, sondern auch der vollkommene zeitliche Staat. Auf geistiger Ebene verschmilzt der Kleinstaat „Reichsstift“ mit seinem eigenen Antagonismus dem von Dante formulierten Konzept des Weltreiches. Die Kaisersäle in den großen Abteien sind Symbol für die Aussöhnung von Kirche und Staat“ (9 f.). Zugleich jedoch gilt: „Das Kloster stand außerhalb von Zeit und Raum. Der Mensch, das heißt der Sünder, lebt in dieser abgesonderten Welt einzig von der Hoffnung auf die Menschwerdung Christi und die Erlösung. Für ihn ist es ein leichter Übergang vom Wünschbaren zum Unwirklichen und vom Unwirklichen zum Traumhaften“ (10). Im Vorwort zum ersten Band wird das eben Gesagte noch variierend umschrieben, wenn es heißt: „Die Klosterbrüder jener Zeit waren sich nie eines Niederganges bewußt. Hätten sie sonst bis zum Vorabend der Katastrophe ihre großartigen Pläne weiterverfolgt? Zweifellos ist es ein geheimer Antrieb, der sie ihre Paläste errichten ließ. Mit einer Ethik und Ästhetik der Überzeugung, die für die Kunst eine Rhetorik, eine technische Formensprache erzeugte, schützten sie sich gegen den Argwohn, der sie umgab. Den Philosophen, die das Gebäude der Kirche untergruben, zum Trotz, so scheint es, haben die Mönche ihre Paläste des Glaubens erbaut“ (10). Nochmals variierend wird dazu im Vorwort des zweiten Bandes zum Schluß gesagt: „Die großen Klöster des 18. Jahrhunderts sind steinerne Bollwerke gegen die Auflösungserscheinungen in Politik und Philosophie. Möglicherweise bauten die Äbte damals in den Wolken, aber sie schufen dabei unvergängliche Kunstwerke“ (10). Erwas keck könnte man darauf die Frage stellen: Kann man nur dann „unvergänglich“ bauen, wenn man „in den Wolken“ baut? Und: Sind „unvergängliche“ Bauten nicht zugleich Bild für das Herannahen der „Vergänglichkeit“, so paradox dies vielleicht nun einmal klingen mag? Also: Auf der einen Seite „unvergänglich“, auf der anderen Seite gerade deshalb „vergänglich“? Im zweiten Band steht dafür die sehr bedenkenswerte Anregung: „Dieser Gigantismus, diese Freude am Übermaß sind charakteristisch für niedergehende Zivilisationen“ (8). Allerdings: Dem verführerisch einleuchtenden Pauschalurteil wird man doch differenzierend begegnen müssen: „Als die Orden im 18. Jahrhundert begannen, ihre riesigen Klöster zu bauen, hatten sie bereits beträchtliche Nachwuchssorgen. Die weltliche Gesellschaft machte ihnen ihre Vorrechte streitig, und die Philosophen überhäufte sie mit bissigem Spott. Die Mönche gingen dabei so halsstarrig vor, als müßten sie kurz vor ihrem Ende noch einmal ihre Vitalität beweisen. Der geschichtlichen Herausforderung antworteten sie mit einem unsinnig gewordenen Zukunftsglauben (8). – Aus dem Wenigen, was gesagt wurde, wird aber sicher das Eine deutlich: Die „Paläste des Glaubens“ sind nur scheinbar ganz „eindeutige“ Größen. Sie sind in Wahrheit auch Ausdruck von Spannungen und Paradoxien. Die verzweifelt großartige Paradoxie in Stein ist eben die: Der kommenden Zeit zu beweisen, daß man durch „äußere Herrlichkeit“ doch der „mächtigere Teil“ sei. Auch wenn in dieser Herrlichkeit Gottes Reich anwesend geglaubt wurde, war es eben nur eine von den geschichtlich möglichen Reaktionen darauf – zweifellos eine sehr schöne und in ihrer Einmaligkeit für alle Zeit zu achtende.

E. Sauser, Trier

SOLODKOFF, Alexander v.: Russische Goldschmiedekunst – 17.-19. Jahrhundert. München: Georg D. W. Callwey. 1981. 234 S. mit 175 einf., 70 vierf. Abb. und 400 Marken. Leinen 128,- DM.

Dieses Standardwerk der eigenständigen russischen Goldschmiedekunst bringt auch einen zu beachtenden Beitrag für den Bereich russischen christlichen Glaubenslebens. Hierher gehören die Ikonen und die Ostereier. Im Hinblick auf die Ikonen ist einerseits zu nennen die kostbare Ausschmückung derselben in Form des Oklades, wovon in besonderer Weise das Kapitel „Die Zentren der russischen Goldschmiedekunst“ (Moskau, St. Petersburg) auf den Seiten 148 – 153 handelt. – Was die Ostereier betrifft, so stellt der Verf. nach einem Rückblick auf antike Zeiten fest: „In Rußland war das Osterfest nicht nur höchster kirchlicher Feiertag, sondern auch der Tag des Frühlingsbeginns, ein weiterer Grund, Ostern, nach den langen Wintermonaten, mit Freuden zu feiern. Es war Sitte, sich nach dem nächtlichen Ostergottesdienst zu einem Osteressen zu treffen, um sich gegenseitig Ostereier zu schenken . . . Neben diesen Geschenken wurde es seit dem 18. Jahrhundert üblich, Ostereier aus Papiermaché, Steinen und Edelmetallen anzufertigen. . . Ab 1885 wurden Fabergés kaiserliche Ostereier berühmt, die er jährlich als Geschenk des Kaisers für die Kaiserin und später für die Kaiserin-Witwe anfertigte . . . Fabergé war auch der Goldschmied, der Miniaturostereier als Anhänger für Ketten und Armbänder populär machte, obwohl er nicht



deren Erfinder war. Schon im 18. Jahrhundert waren solche Ostereier bekannt . . . Sie wurden während der Osterzeit zu Hunderten verschenkt und Ketten mit 30 solcher Eieranhänger waren durchaus üblich" (88). S. 141 bringt eine Fülle solcher Miniaturostereier aus Gold und Silber mit Email, Edelsteinen und Halbedelsteinen.

E. Sauser, Trier

ROSENKRANZ DER WELTGESCHICHTE – Subḥat Al-Aḥbār: Vollständige Wiedergabe im Originalformat von Codex Vindobonensis A. F. 50. Kommentar: Kurt Holter, 9 S. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 1981.

Diese genealogische Handschrift türkischer Herkunft aus dem Ende des 17. Jahrhunderts (4), wohl ein Beutestück aus den Türkenkriegen (4), stellt ein ikonographisch hochbedeutsames Werk zum Thema: „Genealogie“ dar. Holter stellt fest: „Die Welt dieser Weltgeschichte ist eine synkretistische insofern, als sie ausführlich das Alte Testament der Bibel enthält. Die Reihe der Propheten weist auf Muhammad hin. Sie ist aber auch eine eng begrenzte, denn es fehlt vieles, was wir vielleicht erwarten könnten . . . Es ist die Welt Istanbuls im frühen 16. Jahrhundert und der Blick ist hauptsächlich auf die eigene osmanische Vergangenheit gerichtet . . . Die Nachrichten, die sie bringt, beginnen mit Heldensage und Mythos und vor allem mit der biblischen Geschichte. An der Spitze, an allem Anfang stehen Adam und Eva und ihre Nachkommen, und nach Noah teilen sich die Genealogien nach Ham, Sem und Yafet. Von diesem führen die Yafetiten am Rande durch viele Generationen mit sagenhaften Namen, bis sie schließlich in greifbarere, freilich immer noch legendäre Bereiche der osmanischen Vorgeschichte kommen und dann mit Bildern ausgestattet werden. Die Geschlechterfolgen führen keineswegs alle in diese Reihe der osmanischen Herrscher, vielmehr sind viele der historischen Persönlichkeiten ohne verbindende Linie geblieben. Auf einer Seite finden wir Alexander den Großen und die Propheten Zacharias, Jesus und Johannes nebeneinander, ohne daß genealogische Linien gezogen wären. Auf der nächsten Seite findet sich der Prophet Muhammad, dessen Vorfahrenschaft mit einem neuen Anfang beginnt. Auf ihn folgen seine ersten vier Nachfolger. Freilich ist die Genealogie auch sehr einseitig. Vergeblich wird man – außer der Stamm-Mutter Eva – nach dem Bilde einer Frau suchen“ (3 f.).

E. Sauser, Trier

VOLK, Peter: Rokokoplastik in Altbayern, Bayrisch-Schwaben und im Allgäu. München: Hirmer. 1981. 121 S. 176 Abb.

Hier liegt die erste, allgemein übersichtliche, repräsentative Gesamtschau des Phänomens des süddeutschen Rokoko vor – jenes Phänomens, das eine „kunstvoll-künstliche Synthese heterogener geistiger wie formaler Ideen“ (46) darstellt. Dabei ist im Hinblick auf die Sakralarchitektur dieser Zeit von großer Wichtigkeit darauf hinzuweisen, daß sie, „um verständlich zu werden, viel mehr der Interpretation durch die Ausstattung, die damit eine ganz neue Wertigkeit erhält“ (45), bedarf. Auf diese Weise kommt der Rokokoplastik nicht nur für sich eine große Bedeutung zu – sie ist ebenso entscheidend für Existenz und Leben der damaligen Architektur. Von besonderem Interesse unter anderem dürfte auch die Tatsache sein, die Volk mit den Worten umschreibt: „Dem Hochaltar kommt als Zielpunkt des Raums die größte Bedeutung zu, bei seiner Gestaltung spielen die herkömmlichen Typen eine größere Rolle als bei den Seitenaltären, bei denen sich mehr Möglichkeiten für individuelle und originelle Formen boten“ (11). – Das Werk umfaßt die Abschnitte: Einleitung; Aufgaben für den Bildhauer – verwendete Materialien; Rokokoaltäre; Der Bildhauer und seine Werkstatt; Die Entwicklung der Rokokoplastik und ihre Meister; Schlußbetrachtung. – Der prächtige Bildband wird abgeschlossen mit den Anmerkungen, den Künstlerviten und Bilderläuterungen, der Landkarte, dem Literaturverzeichnis, dem Register und dem Fotonachweis.

E. Sauser, Trier

EIN LEHRBUCH FÜR MAXIMILIAN I. – Der Codex Ser. n. 2617 der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien. Kommentar: Otto Mazal. 60 S. Salzburg: Andreas & Andreas. 1981.

Vorliegendes Vollfaksimile gehört in die Gruppe jener Ausgaben, die einen sehr aufschlußreichen Einblick gewähren in die spätmittelalterliche Unterrichtsgeschichte, in diesem Fall im Hinblick auf



den jungen Prinzen Maximilian I. (1459 – 1519). Es gibt von diesen Lehrbüchern für Maximilian in Prachtausgabe drei Exemplare. Das hier faksimilierte stellt dem Inhalt nach eine Bearbeitung der Grammatik des Aelius Donatus, der Disticha Catonis, der Gesundheitsregeln der Schule von Salerno wie der Ermahnungen eines Wiener Dominikaners an den jungen Prinzen dar. Das portugiesische Wappen auf der Zierseite der Handschrift zeigt, daß der Hauptteil des Codex noch vor dem Tode der Mutter Maximilians, der Eleonore von Portugal, geschrieben wurde (8). Von der Geschichte der Ethik her sind an diesem Codex besonders aufschlußreich die Disticha Catonis, von denen Mazal sagt: „Ab dem 6. Jahrhundert setzen sich die Disticha Catonis als eines der meistgelesenen Bücher ethischen Inhalts durch – sie waren im Mittelalter Schullektüre und hielten ihr Ansehen bis in die Renaissance“ (32). Die Ansprache eines Wiener Dominikaners gehört in die Reihe mittelalterlicher Fürstenspiegel, die „die Rolle eines guten Fürsten“ (53) darlegt und „vor Irrwegen und Lastern“ (53) mahnt. Bemerkenswert ist, was hier als Kennzeichen eines katholischen Fürsten vorgestellt wird: „Erkenne ihn (Gott) als Herrn an, als deinen Schöpfer und höchsten Erlöser. Liebe ihn mit ganzer Kraft, habe ihn stets vor Augen und fürchte ihn in allem, wie es einem Sohne zukommt . . . Werde nicht nachlässig in seinem Kult, ehre die ihm geweihten Tempel. Die von ihm eingesetzten Feste feiere zu den festgesetzten Zeiten, opfere den Zehent und löse deine Gaben und Gebete demütig ein. Behandle mit Ehrfurcht die Gefäße der Kirche, empfangе demütig und bußfertig die Sakramente Christi. Ehre den Priesterstand, liebe den Klerus. Erweise dich deinen Dienern als gütig. So trachte danach, Gott aus ganzem Herzen zu dienen wie der allerbeste Fürst und Kaiser Konstantin, der stets ein goldenes Kreuzzeichen auf dem Arm trug, ein Orakel und einen Tabernakel in Gestalt einer Kirche bei sich hatte, damit weder er noch sein Heer des heiligen Hauses verlustig gingen . . . Verweigere dich niemandem, da du ja nicht nur dir, sondern dem Staate geboren bist . . . Zum Schutze deiner Herrschaft halte dir Freunde, die du nicht durch Waffengewalt noch durch Geld, sondern durch Amt und Vertrauen gewinnen mögest. Höre auf den Rat der Alten und enträtsele die Rätsel der Großen“ (58 ff.).

E. Sauser, Trier

HARNISCHFEGGER, Ernst: Die Bamberger Apokalypse. Stuttgart: Urachhaus. 1981. 310 S., 50 Tafeln in Faksimile-Qualität. Leinen 160,- DM.

Seit dem Jahre 1958, da eine Faksimile-Ausgabe dieses Werkes in 500 Exemplaren erschienen war, war diese Handschrift, um 1000 in der Malschule der Reichenau entstanden, Interessierten mehr oder weniger nur in einzelnen veröffentlichten Blättern vom Bilde her zugänglich. Diese Ausgabe behebt nun diesen Mangel, so daß man sagen kann: Hier wird für einen größeren Kreis eine der schönsten mittelalterlichen Handschriften vorgestellt. Die textliche Begleitung achtet darauf, einen möglichst breiten geistesgeschichtlichen Hintergrund für das Verständnis der Darstellungen zu schaffen, wobei vor allem folgende Themen behandelt werden: Bamberg – Die Schenkung der Apokalypse; Reichenau oder Trier? Die Heimat der Malschule; Apokalypse-Darstellungen bis zur Jahrtausendwende. Vorbild und Vergleich; die Miniaturen der Bamberger Apokalypse und das Krönungsbild; die Miniaturen; Maße und Proportionen; die Farbe als Sprache; die Engel in der Welt. – Als Beispiel einer aufschlußreichen Deutung der Miniaturen sei die zu Bild 48 zitiert: „Nach der Scheidung der Geister vereinigen sich Himmel und Erde wieder, das neue Jerusalem, vor dem der licht gelbe Engel den Johannes zu sich erhebt, wird vom Lamm erleuchtet und inspiriert. Die Stufe der Einweihung, auf der das Wasser des Lebens aufgenommen werden kann, ist durch Leid und Mühsal hindurch erreicht, und der Mensch ist als vierte Hierarchie zu den Engeln aufgestiegen. So hat sich der Bogen der Geschichte geschlossen – Engel sind Brüder geworden“ (S. 227).

E. Sauser, Trier

DELEVOY, Robert L.: Ensor. Genf: Verlag Weber. 1981. 451 S. Zahlreiche Abb.

Der berühmte belgische Maler James Ensor, 1949 gestorben, ist unter anderem auch dadurch berühmt geworden, daß er in seiner Kunst das Phänomen der Christusidentifikation eingeführt hat, ein Phänomen allerdings, das schon vor ihm in der Kunst des Westens anzutreffen ist. Ensor ist aber ein Neu-Schöpfer dieses Gedankens – und dies insofern, als er sich durch diese Identifikation selbst

trösten wollte. Dies gilt vor allem für seine Bilder zum Thema: Kreuzigung, Einzug Christi in Jerusalem, Christus und seine Kritiker. Im Blick auf diesen Christus, dem es ebenso erging wie jetzt Ensor, schöpfte der Künstler aber auch Hoffnung für eine Befreiung aus dieser so ähnlichen Situation, wie dies auch bei Christus geschehen ist. – All dies wird nun auch in vorliegendem Prachtband „zur Sprache“ und „zum Bilde“ gebracht. Beispielhaft sei auf die Bilder „Christus, von Dämonen gequält“ (1886, 1895) eingegangen. Der Autor bemerkt dazu: „Es handelt sich um eine Kreuzigung in der Hölle. Der Maler hat sie erfunden, in traurigem und gebrochenem Licht, um, so ergibt die indirekte Lektüre, sich selber im Raum der Angst anzusiedeln, der tauben Angst, die ihn verzehrt und in der Lücke kämpfen läßt, die das Sein vom Schein trennt. Denn – alles ist hier elliptisch, vieldeutig, verborgen, alles ist Ersatz, Verbindung, Synekdoche – Ensor selber – und das ist das Entscheidende, das er unterdrückt, sobald er spricht – wird hier als Märtyrer dargestellt. Ensor, so scheint es, identifiziert sich hier zum erstenmal mit Christus. Das geschieht unter dem Druck des Gelebten. Zum Beweis muß man das Bild nur mit der 1895 entstandenen Radierung zum gleichen Thema vergleichen, einer entdramatisierenden, einzigartig verarmten Version, bei der das Gesicht des Gekreuzigten das Porträt des Malers ist“ (S. 174).

E. Sauser, Trier

KLAIBER, Wilbirgis: *Ecclesia militans*. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 120. Münster: Aschendorff Verlag. 1982. 148 S., kart. 44, – DM.

Diese Freiburger Dissertation gliedert sich in sechs Kapitel. Die ersten drei, die eine Einführung und eine Besprechung der Postille Ecks und seiner Predigten zu den Hochfesten und Heiligtagen des Kirchenjahres bieten, besitzen einleitenden Charakter. Das 4. Kapitel ist dem Bildwort „Kämpfende und triumphierende Kirche“ in der Hagiologie Ecks und seiner Zeitgenossen gewidmet. Es wird darauf hingewiesen, daß Luther den Gläubigen durch die Hoffnung schon der *ecclesia triumphans* zuordnete und daß er betonte, die Kirche sei immer „*militans et triumphans in hac vita*“ (vgl. 45). Im fünften und umfangreichsten Kapitel wird die „*Ecclesia militans*“ in der Darstellung der Festpostille Ecks untersucht. Dabei werden u. a. die drei heiligen Stände der Märtyrer, der Lehrer (wozu die Apostel zählen) und der Jungfrauen erläutert. Die Arbeit schließt mit einer Zusammenfassung und einem Ausblick. Es fehlen nicht das Personen- und Ortsregister sowie das Sachregister.

Wer die vorgestellte Studie, die sich vor allem durch die Einordnung in die Tradition auszeichnet, aufmerksam liest, wird das Urteil der Verfasserin bestätigen: In Ecks Predigten findet sich ein Reichtum, der überrascht (vgl. 144).

H. Schützeichel, Trier

KERN, Walter (Hrsg.): *Die Theologie und das Lehramt. Quaestiones disputatae* Band 91. Freiburg – Basel – Wien: Herder. 1982. 240 S., kart. 46, – DM.

Das vorliegende Buch enthält die Referate, die auf der vom 2. bis 5. Januar 1981 in Freising veranstalteten Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen gehalten wurden. Das Thema: Die Theologie und das Lehramt, wurde gewählt, weil am 15. Dezember 1979 Hans Küng die kirchliche Lehrbefugnis entzogen worden war. Walter Kern (Innsbruck) gibt eine hilfreiche Einführung in die abgedruckten Vorträge. Max Seckler (Tübingen) unterscheidet in geschichtlicher Übersicht acht Modelle des Verhältnisses von kirchlichem Lehramt und theologischer Wissenschaft. Er vergißt nicht darauf hinzuweisen, daß in der Rede, die Johannes Paul II. in Altötting an die Theologen hielt, zum erstenmal durch einen Papst die „Einbeziehung der Theologie in die staatlichen Universitäten“ in Deutschland positiv gewürdigt wird. Ferdinand Hahn (München) untersucht den neutestamentlichen Befund hinsichtlich der Lehrer und der Lehre und stellt drei Kernprobleme der neutestamentlichen Theologie heraus: die Rezeption der vorösterlichen Jesustradition, die Interpretatio christiana des Alten Testaments und die Explikation des Evangeliums in seinen wesentlichen Komponenten der Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und Eschatologie. Peter Eicher (Paderborn) äußert sich zu den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen. Richard

Schaeffler (Bochum) analysiert philosophisch Sprachhandlungen (speech acts). Er kommt dabei zu Ergebnissen, die sich auf eine Reihe von theologischen Fragen anwenden lassen, nämlich auf die Glaubensrelevanz von Satz Wahrheiten, auf den Wissenschaftscharakter der Theologie, auf das Unterscheidungskriterium der „res fidei et morum“ und auf die Urteile des kirchlichen Lehramtes. Walter Kasper (Tübingen) liefert Grundlagenüberlegungen zur Unfehlbarkeitsdebatte. Er möchte „die noch längst nicht ausdiskutierten Sachfragen dieser für die Zukunft der katholischen Theologie grundlegenden Debatte in einer konstruktiven Weise“ aufgreifen und weiterführen (vgl. 201). Er bietet zuerst eine dreiteilige Analyse der Problemstellung (Unfehlbarkeitsfrage als theologische Wahrheitsfrage, als Frage nach der Geschichtlichkeit der Wahrheit und als Frage nach der Verbindlichkeit der Wahrheit), macht dann wissenschaftstheoretische Bemerkungen zur Theologie und zieht schließlich Konsequenzen für ein geschichtliches Verständnis der Unfehlbarkeit. Dadurch, daß K. seinen Ausführungen die Überschrift gibt: Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie, hat er mit sicherem theologischem Instinkt erkannt, worum es in der Diskussion um die Unfehlbarkeit der Kirche letztlich geht. Sehr treffend ist seine Feststellung: Lehramt und Theologie werden zusammengehalten von der „Wahrheit des Evangeliums, die beide bindet und insofern auch zusammenbindet, die aber als die je größere, indem sie bindet zugleich befreit“ (233). Wenn K. in den marianischen Dogmen von 1854 und 1950 eher das Endprodukt einer Entwicklung als einen zukunftsversprechenden Neuanfang sieht (vgl. 211), dann darf man ergänzen, daß diese beiden Definitionen die theologische Erkenntnislehre sehr stark befruchtet haben.

Den Abschluß des vorgestellten Bandes, der keine Register hat, bildet eine Erklärung der Arbeitsgemeinschaft zum Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologie. Sie wurde von Walter Kasper entworfen und in Freising nahezu einstimmig verabschiedet. Sie wurde den Vorsitzenden der Deutschen, der Österreichischen, der Schweizer und der Berliner Bischofskonferenz sowie dem Präfekten der römischen Glaubenskongregation zugeleitet.

H. Schützeichel, Trier

KÖPERS, Kurt: Das Himmlisch Palm-Gärtlein des Wilhelm Nakatenus SJ (1617–1683). Untersuchungen zu Ausgaben, Inhalt und Verbreitung eines katholischen Gebetbuchs der Barockzeit. Studien zur Pastoralliturgie Band 4. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 1981. 423 S. Kart. 58,- DM.

Zu den von der liturgiewissenschaftlichen Forschung bisher sehr vernachlässigten Gebieten gehört das Mare magnum der Gebetbuchliteratur. In diese „Terra incognita“ macht der derzeitige wissenschaftliche Assistent am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Universität Regensburg einen Vorstoß mit seiner unter Leitung von Prof. Balthasar Fischer erstellten Dissertation über eines der wichtigsten und einflußreichsten Gebetbücher der letzten drei Jahrhunderte: das Himmlisch Palm-Gärtlein (HPG) des rheinischen Jesuiten Wilhelm Nakatenus. Die Breitenwirkung dieses 1662 erstmals in deutscher Sprache erschienenen Gebetbuchs, dem 1667 eine vom Autor selbst besorgte lateinische Fassung an die Seite trat (Coeleste palmetum), läßt sich allein schon an der Zahl der Auflagen ablesen. Mehr als 650 sind nachweisbar. Die auch durch die Aufklärung nicht gehemmte Rezeption des HPG erlebte im Klima der Romantik um die Mitte des vorigen Jahrhunderts noch einmal einen Höhepunkt. Manches Textgut lebt bis in die Gegenwart: Der Kreuzweg im „Gotteslob“ inspiriert sich an der entsprechenden Andacht im HPG; in vielen Diözesananhängen des GL sind die Nakatenus-Lieder „Du aus Davids Stamm geboren“, „Heilige Namen“ und „O heiligste Dreifaltigkeit“ beibehalten worden.

Der 1617 in Mönchengladbach geborene, durch die Jesuitenschulen in Neuss und Köln gegangene Nakatenus begann am 12. November 1626 in Trier sein Noviziat in der Gesellschaft Jesu. In die Zeit eines zweiten Trier-Aufenthalts (1638–1644), als Nakatenus als Magister am hiesigen Jesuitenkolleg und als Präfekt der Trierer Sodalitäten wirkte, fällt die Herausgabe des 1642 in Trier anonym gedruckten Gebetbuchs „Thesaurus sacrae suppellectilis“, das schon einen Grundstock der später in das HPG aufgenommenen Texte enthält und so als Vorläufer des zwei Jahrzehnte später

(1662) in Köln verlegten HPG gelten kann. Da von der Kölner Erstausgabe bisher kein Exemplar aufzufinden war, legt Küppers seiner Untersuchung die älteste noch erreichbare (zweite) Auflage von 1664 zugrunde, die sich auch deshalb anbietet, weil sie, umfangreicher als der Erstdruck, für alle folgenden Auflagen das Muster abgab. Der Erfolg des begeistert aufgenommenen Jesuitengebetbuchs zeigt, daß es seinem „Autor“ geglückt war, ein alle Schichten ansprechendes, Geistlichen wie Laien, nützliches Andachtsbuch zu schaffen, das dem gottesdienstlichen und häuslichen Beten gleichermaßen dienen will. Die Quellenanalyse zeigt, in wie überraschend starkem Maß Nakatenus biblisches Gebetsgut bietet; 60 Psalmen erscheinen im Wortlaut. Die Väter, hauptsächlich Augustin und Johannes Chrysostomus, kommen vornehmlich in den katechetischen Überleitungstexten zu Wort. Die Tradition der mittelalterlichen *Livres d'heures* fortführend, bietet Nakatenus die herkömmlichen Votivoffizien (Off. parvum BMV, Totenoff.) sowie einen doppelten Wochenzyklus von Tagzeiten an, die den Lieblingsmotiven der Barockfrömmigkeit maßvoll Raum geben (Namen-Jesu-, Schutzengel-, Josephs- und Ignatiusoffizium). Hervorragendes hat Nakatenus geleistet durch die Eindeutschung der bekanntesten lateinischen Hymnen und Sequenzen. Zur Mitfeier des Kirchenjahres leiten die für alle Sonn- und wichtigen Feiertage gebotenen Kurzinformationen an, wobei das jeweilige Tagesgebet in wörtlicher Übersetzung abgedruckt und der Kerngedanke das jeweilige Evangelium zusammenfassend wiedergegeben wird. Die für die Mitfeier der Messe angebotenen Gebetshilfen leiden allerdings, wie das ganze Gebetsgut des HPG, unter einer vom heutigen Standpunkt aus betrachtet zu individualistischen Engführung, wobei jedoch lobend hervorzuheben ist, daß wenigstens die erste der beiden Meßgebetreihen versucht, durch Übersetzung und Paraphrase der liturgischen Gebete dem Laien einen engeren Anschluß an das Geschehen am Altar zu ermöglichen. Mit dem Aufkommen einer stärker liturgisch orientierten Gebetspraxis zu Beginn unseres Jahrhunderts neigte sich die hohe Zeit der Barock-Gebetbücher von der Art des HPG ihrem Ende zu; sie mußten den „Volksmeßbüchern“ der aufbrechenden Liturgischen Bewegung das Feld räumen.

Neben der gut dokumentierten Darstellung der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des in Rede stehenden Gebetbuchs wird die frömmigkeits- und literaturgeschichtliche Forschung vor allem interessiert daran sein, was Küppers zu sagen hat (122. 297 – 303) über das im Augenblick allerdings noch nicht völlig zu klärende Verhältnis des Nakatenus zum Werk seines Ordensmitbruders Friedrich Spee († 1635), von dem sich Nakatenus in seinem dichterischen Schaffen hat anregen und formen lassen.

Von seiten der Liturgiewissenschaft und der religiösen Volkskunde wäre es höchst erwünscht, wenn vergleichbare Untersuchungen, wie sie Verf. mit enormem Fleiß und schönem Einfühlungsvermögen erarbeitet hat, über andere, bedeutende Volksgebetbücher – zu denken wäre etwa an das Schrifttum Martins von Cochem – in Angriff genommen würden. Wichtige historische Quellen des tatsächlich gelebten Glaubens und erlebten Gottesdienstes würden uns damit erschlossen.

A. Heinz, Trier



## EINGESANDTE SCHRIFTEN

Besprechung bleibt vorbehalten. Für unverlangt eingesandte Schriften kann die Schriftleitung keine Verpflichtung zur Rezension übernehmen.

---

- ADAMIAK, Richard: Justice and History in the Old Testament. The Evolution of Divine Retribution in the Historiographies of the Wilderness Generation. Cleveland: John T. Zubal, Inc. Publishers and Booksellers 1982, 105 Seiten, geb. \$12,95.
- BARRACLOUGH, Geoffrey (Hrsg.): Die Welt des Christentums. Kirche und Gesellschaft in zwei Jahrtausenden. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1982, 336 Seiten, geb. 124,- DM.
- BAUMGARTNER, Isidor: Seelsorgliche Kompetenz als pastoralpsychologisches Bildungsziel. Ein theoretischer und empirischer Beitrag zur pastoralpsychologischen Ausbildung von Seelsorgern. Schriften der Universität Passau, Reihe Katholische Theologie Band 3. Passau: Passavia Universitätsverlag 1982, 363 Seiten, br. 48,- DM.
- BERGER, Rupert: Ihr seid mit Christus auferweckt. 30 Wortgottesdienste zu Meßfeiern für Verstorbene. München: Don Bosco Verlag 1982, 72 Seiten, kart. 9,80 DM.
- BETZ, Regina (Hrsg.): Chiara Lubich und die Fokolar-Bewegung. Gespräche mit der Gründerin. München: Verlag Neue Stadt 1982, 104 Seiten, geb. 12,80 DM.
- BOEKHOLT, Peter: Eucharistie. Geheimnis des Lebens in der Gemeinde. Aktuelle Fragen zur pastoralen Praxis. Biblioteca di Scienze Religiose Band 48. Köln-Mülheim: Provinzialat der Salesianer. Don Bosco Verlag 1982, 216 Seiten, 29,50 DM.
- BRUNNER, P. / HAUSCHILD, W.-D. / ISELOH, E. / KASPER, W. / LEHMANN, K. / LOHSE, B. / SCHLINK, E.: Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana. Dialog der Kirchen Band 2. Freiburg i. Br.: Verlag Herder 1982, 192 Seiten, Pp. 35,- DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 4. Klaus M. Meyer-Abich: Determination und Freiheit, Karl Rawer/Otto Hermann Pesch: Kausalität – Zufall – Vorsehung. Bela Weissmahr/Otto Knoch: Natürliche Phänomene und Wunder. Freiburg: Herder Verlag 1982, 152 Seiten, geb. 28,50 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 15. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Staat – Gesellschaft – Kirche. Konrad Deufel: Sozialstaat und christliche Diakonie. Freiburg: Herder Verlag 1982, 183 Seiten, geb. 34,50 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT: Teilband 20. Richard Schaeffler, Wissenschaftstheorie und Theologie, Günter Altner, Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung. Franz Böckle/August Wilhelm von Eiff, Wissenschaft und Ethos. Freiburg: Herder Verlag 1982, 152 Seiten, geb. 28,50 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT. Teilband 22. Walter Kern/Walter Kasper: Atheismus und Gottes Verborgenheit. Walter Kern/Yves Congar: Geist und Heiliger Geist. Raphael Schule: Zeit und Ewigkeit. Freiburg: Herder Verlag 1982, 192 Seiten, geb. 36,- DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT: Teilband 23. Max Seckler, Tradition und Fortschritt. Lou H. Silbermann/Heinrich Fries, Utopie und Hoffnung. Golo Mann/Karl Rahner, Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Paulus Engelhardt, Versöhnung und Erlösung. Freiburg: Herder Verlag 1982, 172 Seiten, geb. 32,80 DM.
- CHRISTLICHER GLAUBE IN MODERNER GESELLSCHAFT: Teilband 27. Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte – Grundrechte. Francis Fiorenza, Religion und Politik. Alexander Schwan, Legitimation. Freiburg: Herder Verlag 1982, 144 Seiten, geb. 27,- DM.

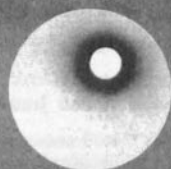


- CONGAR, Yves: Der Heilige Geist. Freiburg: Herder Verlag 1982, 512 Seiten, geb. 68, – DM.
- DELP, Alfred: Gesammelte Schriften Band I: Geistliche Schriften. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1982, 304 Seiten, geb. 34, – DM.
- ENTRICH, Manfred (Hrsg.): Albertus Magnus. Sein Leben und seine Bedeutung. Graz: Styria Verlag 1982, 148 Seiten, kart. 19,80 DM.
- FATIMA. Und es wird Frieden sein, wenn man meine Bitten erfüllt. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag 1982, 144 Seiten, br. 16,80 DM, geb. 25, – DM.
- FISCHER, Balthasar: Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. Trier: Paulinus-Verlag 1982, 247 Seiten, kart. 52, – DM.
- FRIEDBERGER, Walter: Landpastoral. Hilfen zur Neuorientierung. München: Don Bosco Verlag 1982, 144 Seiten, kart. 17,80 DM.
- GEISSER, Hans Friedrich / HEINTZE, Gerhard / ISELOH, Erwin / MARTENSEN, Hans L. / MÜLLER, Gerhard / PANAGOPOULOS, Johannes / PESCH, Otto Hermann: Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1982, 224 Seiten, kart. 19,80 DM.
- HAARLAMMERT, Klaus: Gottes Wort verstehen lernen. Bibelarbeit in Gemeinde und Katechese. München: Don Bosco Verlag 1982, 104 Seiten, kart. 16,80 DM.
- HANDBUCH DER CHRISTLICHEN ETHIK, Band 3: Wege ethischer Praxis. Freiburg: Verlag Herder 1982, 600 Seiten, geb. 98, – DM.
- HÄRING, Bernhard: Ihr seid das Salz dieser Erde. Gedanken über die Berufung der Christen zur Heiligkeit. München: Verlag Neue Stadt 1982, 144 Seiten, kart. 15,80 DM.
- IMMENKÖTTER, Herbert: Hieronymus Vehus. Jurist und Humanist der Reformationszeit. Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung. Band 42. Münster: Aschendorff Verlag 1982, 71 Seiten, kart. 19, – DM.
- INITIATION à la pratique de la théologie. Publié sous la direction de Bernard Lauret et François Refoulé. Tome I: Introduction. Tome II: Dogmatique 1. Paris: Les Éditions du Cerf 1982, 544 u. 527 Seiten, kart.
- JÜRGENSMEIER, Friedhelm (Hrsg.): So also, Herr ... Elisabeth von Thüringen 1207 – 1231. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1982, 144 Seiten, geb. 39,80 DM.
- KALINER, Walter: Katechese und Vermittlungstheologie im Reformationszeitalter. Johann VIII., Bischof von Meissen, und seine „Christliche Lehre“. Erfurter Theologische Studien Band 46. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1981, 202 Seiten, kart.
- KAUFMANN, Gisbert (Hrsg.) / BITTER, Gottfried / HÖDL, Ludwig / KRAMER, Hans / POTTMEYER, Hermann J. / RUPPERT, Lothar / SAND, Alexander: Schuld erfahrung und Schuldbewältigung. Christen im Umgang mit der Schuld. Schriften zur Pädagogik und Katechetik Band 31. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1982, 183 Seiten, kart. 19,80 DM.
- KÖHLER, Oskar: Kleine Glaubensgeschichte. Christsein im Wandel der Weltzeit. Herder-Bücherei Band 987. Freiburg: Verlag Herder 1982, 432 Seiten, br. 16,90 DM.
- LÄPPLE, Alfred: Kirchengeschichte. Impulse zur Kurskorrektur. München: Don Bosco Verlag 1982, 124 Seiten, kart. 14,80 DM.
- LJUBIĆ, Marijan: Erscheinungen der Gottesmutter in Medjugorje. Jestetten: Miriam Verlag 1982, 128 Seiten, kart. 7,80 DM.
- MANN, Peter (Hrsg.): Zur Lage der Lutherforschung heute. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1982, 128 Seiten, kart. 22, – DM.
- MANN, Peter / LOOSE, Helmut Nils: Martin Luther. Mit einem Geleitwort von Bischof D. Eduard Lohse. Freiburg: Herder Verlag 1982, 224 Seiten, Ln. 98, – DM.
- MARX, Gerhard: Glaube, Werke und Sakramente im Dienste der Rechtfertigung. Erfurter Theologische Studien. Band 45. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1982, 570 Seiten.

- MCBRIEN, Richard P.: Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme. Graz – Wien – Köln: Styria-Verlag 1982. 1000 Seiten. 2 Bde. in Schuber, S 620,-; 88,- DM.
- MEES, Michele: Gesù. Chi era per i primi Cristiani. Firenze: Edizioni Città di Vita 1982, 180 Seiten, kart.
- MEIN JESUS. Das Markusevangelium in reinen Jesusworten. Bonn: Verlag Klaus Wiek 1982, 64 Seiten, kart. 4,90 DM.
- RITZER, Korbinian: Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends. Zweite, verbesserte und ergänzte Auflage bearbeitet von Ulrich Hermann und Willibrord Heckenbach. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen Band 38. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1981, 396 Seiten, kart. 68,- DM.
- SAINT THOMAS D'AQUIN: Job un homme pour notre temps. Traduction de J. Kreit. Paris: Téqui. 1982, 656 Seiten, kart. 110 fr.
- SCHAFER, Christa: Gott der Herr – er ist uns erschienen. Das Weihnachtsbild der frühen Kirche und seine Ausgestaltung in Ost und West. 7. Beiheft zu den Studia Patristica et Liturgica. Regensburg: Kommissionsverlag Friedrich Pustet 1982, 66 Seiten, kart.
- SCHARBERT, Josef: Sachbuch zum Alten Testament. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag 1981, 538 Seiten, Ln. 64,- DM.
- SCHERSCHER, Rainer: Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens. Zweite Auflage. Freiburg: Herder Verlag 1982, 176 Seiten, kart. 26,80 DM.
- SCHEUERMANN, Oswald: Das Tuch. Neueste Forschungsergebnisse zum Turiner Grabtuch. Regensburg: F. Pustet Verlag 1982, 104 Seiten, kart. 14,80 DM.
- SCHMIEDER, Lucida OSB: Geisttaufe. Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte. Paderborner Theologische Studien Band 13. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1982, 486 Seiten, kart. 44,- DM.
- SIFER, Gregor: Ehe und Familie als Verwirklichung von Kirche. Anstößige Überlegungen eines Soziologen. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1982, 99 Seiten, Pp. 16,80 DM.
- SIRI, Joseph Kardinal: Gethsemani. Überlegungen zur theologischen Bewegung unserer Zeit. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag 1982, 392 Seiten, Ln. 38,- DM.
- SPIECKERMANN, Hermann: Juda unter Assur in der Sargonidenzeit. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Heft 129. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, 448 Seiten, Lw. 98,- DM.
- STEINWEDE, Dietrich (Hrsg.): Erzählbuch zur Kirchengeschichte Band 1. Von den Anfängen des Christentums bis zum Spätmittelalter. Lahr: Verlag Ernst Kaufmann 1982, 456 Seiten, geb.
- TACK, Theodor O. S. A.: Wenn Augustinus heute lebte. Augustinus – heute. Band 3. Würzburg: Augustinus-Verlag 1982, 32 Seiten, kart. 8,50 DM.
- THEOLOGEN DER DRITTEN WELT. Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika. Hrsg. von Hans Waldenfels. Beck'sche Schwarze Reihe Band 260. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1982, 200 Seiten, 19,80 DM.
- WISSENSCHAFT – TECHNIK – HUMANITÄT. Beiträge zu einer konkreten Ethik. Hrsg. von Alois J. Buch und Jörg Splett. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht 1982, 240 Seiten, Pp. 36,- DM.

# Nikolaus von Kues

Weltmann und Gottsucher,  
Politiker und Kardinal,  
der letzte Scholastiker und  
der erste Moderne



**Abendland,  
woher und wohin?**

# Niels Stensen

Anatom, Geologe  
und Bischof

**Erich Meuthen: Nikolaus von Kues.** »Einer der besten Cusanus-Kenner ... entwirft hier in souveräner Stoffbeherrschung ein Lebensbild dieses universalen Denkers und Kirchenfürsten, wie wir es in dieser Prägnanz noch nicht besaßen« (*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*). »Meuthens durch souveräne Strichführung imponierende Skizze ist vor allem deshalb beachtlich, weil sie dem Kenner einen komprimierten Abriß und dem Interessierten einen explizierfähigen Grundriß an die Hand gibt. Meuthen kommt auf alles zu sprechen, ohne der Gefahr zu unterliegen, über alles zu reden« (*Frankfurter Allgemeine*).

»Die einfache, aber durchleuchtete Sprache ist wohlthuend ... Was die Darstellung des Verfassers so bewegt und greifbar nahe rückt, ist sein Vermögen, bestimmte Lebensvorgänge treffsicher mit den aufleuchtenden Intuitionen grundlegender Gedanken zu verknüpfen. Die knappen Details erhellen, daß dabei keineswegs nur die Phantasie eindrucksvolle Szenen malt ... Wer sich eingehend und wiederholt in das Buch von Meuthen vertieft, hat das Wesentliche zum Verständnis des Cusaners« (*Theol. Literaturzeitung*). »Ein Meisterwerk der Kurzbiographie« (*Geist und Leben*). **Jetzt schon in 5. Auflage**, 138 Seiten, 4 Tafeln, Leinen 28,- DM.

**Wilhelm Köster SJ: Abendland, woher und wohin?** Aufriß zu einer Ortsbestimmung des Heute. Der Verfasser geht aus von einer Analyse dessen, was in uns Europäern an geschichtlichem Bewußtsein lebt. Er legt frei, was uns an Macht über die Umwelt und an existentielltem Vollzug unser selbst zugefallen ist. Die Analyse drängt zu einer Besinnung auf die christliche Offenbarung, denn diese hat unser Dasein wesentlich mitbestimmt. Vor dem Ineinander von Göttlichem und Menschlichem ergibt sich eine Antwort auf die Frage, wie es um uns Europäer heute bestellt ist. 150 Seiten, Leinen 19,80 DM.

**Max Bierbaum/Adolf Faller: Niels Stensen.** Aus dem bewegten Leben des dänischen Gelehrten und Bischofs Niels Stensen sind hier die bedeutsamsten Begebenheiten festgehalten. Das Auftreten bekannter Persönlichkeiten jener Zeit wie Leibniz und Spinoza, die Vielheit der von Stensen behandelten Probleme im wissenschaftlichen und metaphysischen Bereich bedeuten einen Beitrag zur Wissenschaft und Kultur nicht nur des 17. Jahrhunderts, sondern auch zu unserer Zeit. **2. Auflage**, 215 Seiten, 16 Abbildungen, Leinen 48,- DM.

# Aschendorff



Verlag Aschendorff,  
Postfach 1124 - 4400 Münster.  
Bezug unserer Bücher  
durch jede Buchhandlung.

## BEURONER KUNSTKALENDER 1983

### Reichenauer Buchmalerei

Der BEURONER KUNSTKALENDER 1983 bietet in sorgsamer Auswahl Miniaturen aus den großen Prachthandschriften der Jahrtausendwende. Das glanzvolle Evangelium Ottos III. ist ebenso vertreten wie das Schwur-evangelium der deutschen Kaiser. Weitere Miniaturen aus dem Egbert-Codex, dem Gero-Codex und der Bamberger Apokalypse überraschen durch ihren kraftvollen Formenreichtum.

Hochformat 30 × 48 cm, 13 Farbtafeln, ausführliche Bild-erläuterungen, 24 DM.

### GLÜCKWUNSCH- KARTEN

Sie finden bei uns ein erlesenes Angebot von Glückwunsch- und Kunstkarten für Weihnachten und alle festlichen Anlässe.



Beuroner Kunstverlag,  
D-7792 Beuron,  
Postfach 3 24

## Eduard Lohse Die Vielfalt des Neuen Testaments

Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments, Bd. II. 255 S., kart. DM 48,-

In den Schriften der ersten Christenheit gründet sich die Vielfalt von Predigt und Unterweisung auf die Einheit des Kerygmas, diese aber wird in der Vielgestaltigkeit christlichen Zeugnisses entfaltet. Wird dieses wechselseitige Verhältnis aufmerksam studiert, so kann wegweisende Orientierung für Leben und Handeln der Kirche in unserer Zeit gewonnen werden.

## Hermann Spieckermann Juda unter Assur in der Sargonidenzeit

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Bd. 129). 446 S., Ln. ca. 96,-

Diese Untersuchung verfolgt die Endphase der staatlichen Existenz der neuassyrischen Weltmacht und des Vasallenstaates Juda. Sie deckt in den betreffenden alttestamentlichen Texten ein enges Geflecht historisch glaubwürdiger Tradition und tendenziöser Redaktion auf, in deren Mittelpunkt beide Male, aber in unterschiedlicher Akzentuierung, die exemplarische Jahwetreue Josias, des letzten großen Davididen, steht.

Das neuassyrische Weltreich ist in derselben Zeit durch den existenzgefährdenden Widerspruch zwischen machtvoller äußerer Selbstdarstellung und tief verunsicherter innerer Selbsteinschätzung geprägt. In ihm kann die eigentliche Ursache für das in jeder Hinsicht definitive Ende der staatlichen Existenz Assurs erkannt werden. Der Untergang des Staates Juda birgt hingegen zugleich einen neuen Anfang in sich: die Geburt des kompromißlosen monotheistischen Jahweglaubens.



Vandenhoeck & Ruprecht  
Göttingen und Zürich



Balthasar Fischer

# Die Psalmen als Stimme der Kirche

Gesammelte Studien zur christlichen  
Psalmenfrömmigkeit

248 Seiten, kartoniert, 52 DM

Die Kirche schöpft die Texte ihrer Liturgie, vor allem des Stundengebetes, mit Vorliebe aus dem inspirierten Gebetbuch der Bibel, dem Psalter. Die Psalmen aber sind ihrem Ursprung nach Gebet des alttestamentlichen Gottesvolkes. Jeder, der als Christ Psalmen betet, der sie im Gottesdienst hört und mitsingt, stößt auf die Frage: Wie können wir als Christen, als Gottesvolk des Neuen Bundes, noch immer mit den Worten des Alten Testaments beten? Wo kommt Christus im Psalter vor? Ein Psalmengebet an Christus vorbei kann es für den Christen nicht geben. Die im Zeitalter muttersprachlichen Psalmenbetens doppelt dringende Frage, wie der Psalter zur „Stimme der Kirche“ werden konnte, hat Balthasar Fischer seit seiner Antrittsvorlesung über „Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche“ (1946) nicht mehr losgelassen. Dieser Band vereinigt seine wichtigsten Studien zur Psalmenfrömmigkeit der Väterzeit und bietet dazu – als Teildruck seiner bisher unveröffentlicht gebliebenen Habilitationsschrift – spezielle Untersuchungen zur frühen patristischen Deutung der Psalmen 3, 8, 16 (15), 17 (16) und 19 (18). In einer immer noch gültigen Weise legt Fischer die schon von den Vätern gewiesenen Wege zu einem spezifisch christlichen Psalmenbeten frei und bietet damit neue Hilfen zu einer sich aus biblischen Quellen nährenden Christusfrömmigkeit.

Balthasar Fischer

geboren 1912 in Bitburg/Eifel. Studium der Theologie in Trier und Innsbruck. 1936 Priesterweihe. 1937 Promotion in Innsbruck (Schüler von J. A. Jungmann), bis 1939 Seelsorger in Tirol und an der Saar, bis 1945 Studium in Maria Laach und Bonn. 1946 Habilitation in Bonn, ab 1947 Professor in Trier. Gastprofessuren in Notre Dame, USA, und am Institut „Lumen Vitae“ in Brüssel. Mitarbeit in den vor- und nachkonziliaren römischen Gremien für Liturgie. 1961 – 1975 Konsultor der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst. 1977 Ehrendoktor der Theologie der Universität Mainz. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen der Liturgiegeschichte und der Pastoral Liturgik.

Andreas Heinz

geboren am 3. Oktober 1941 in Auw a.d. Kyll/Eifel, studierte Philosophie und Theologie in Trier und an der Päpstlichen Universität Gregoriana. 1969 Abschluß der römischen Studien mit dem Erwerb der Grade Lic. phil. und Lic. theol. Nach zweijähriger Seelsorgetätigkeit Assistent am Liturgischen Institut Trier. Promotion zum Dr. theol. in Trier 1975. 1976 Wissenschaftlicher Assistent an der Theologischen Fakultät Trier. Von 1979 bis 1981 Professor für Liturgiewissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum. Seit 1981 als Nachfolger von Balthasar Fischer Ordinarius an der Theologischen Fakultät Trier. Mitglied der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz.

**Paulinus-Verlag**  
**Postfach 30 40**  
**5500 Trier**





## Guido Schüpp (Hrsg.) Handbuch zur Predigt

Dieses Handbuch will dem Prediger helfen, die eigene Predigtstätigkeit zu überdenken und bisher unbeachtete Aspekte mit einzubeziehen. Ein praktisches Handbuch, ein Standardwerk für die Bibliothek eines jeden Predigers.



## Anton Rotzetter (Hrsg.) Geist und Kommunikation

Versuch einer Didaktik des geistlichen Lebens.

Reihe: Seminar Spiritualität, Band 4.

Ca. 336 S., br. ca. 58,—.

Der vierte und letzte Band der Reihe

„Seminar Spiritualität“ versteht sich als Versuch einer Didaktik geistlicher Kommunikationsformen, in der Praktisches für die Begleitung und Führung zur Sprache kommt. Bisher erschienen:

Band 1: Geist wird Leib

Band 2: Geist und Geistesgaben

Band 3: Geist und Welt

## Karl Rahner

### Praxis des Glaubens

Geistliches Lesebuch. Hrsg. v. Karl Lehmann und Albert Raffelt.

Ca. 480 S., geb. ca. 29,80 (Einführungspreis) (Benziger/Herder)

Ein »geistliches Lesebuch«, das Beiträge aus dem Gesamtwerk Karl Rahners enthält, aber auch neue, bisher unveröffentlichte Texte. Es behandelt die Kernbereiche christlicher Existenz und will heutigen Menschen eine Orientierung in der Lebensbewältigung geben. — Ein Wegweiser für eine christliche Lebenspraxis.

## Rudolf Schnackenburg

### Der Brief an die Epheser

Reihe: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK), Band X. Herausgegeben von Josef Blank, Eduard Schweizer, Rudolf Schnackenburg und Ulrich Wilckens. Ca. 392 S., br. Fortsetzungspreis ca. 49,80, Einzelpreis ca. 58,— (Benziger/Neukirchener)

Dieser Kommentar des bekannten Würzburger Neutestamentlers arbeitet den Gedankengang und Sinngehalt des für das ökumenische Gespräch so wichtigen Epheserbriefes heraus, in dem das Thema »Kirche« im Zentrum steht.

Bereits erschienen: **Joachim Gnilka:**

**Das Evangelium nach Markus.** EKK II.

1. Teilbd.: Markus 1. 1-8,26.

2. Teilbd.: Markus 8,27-16,20.

**Ulrich Wilckens: Der Brief an die Römer.**

EKK VI. 1 Teilbd.: Römer 1,1-5,21.

2. Teilbd.: Röm 6-11. 3. Teilbd.: Röm 12-16

**Eduard Schweizer: Der Brief an die Kolosser.** EKK XII.

**Wolfgang Trilling: Der zweite Brief an die Thessalonicher.** EKK XIV.

**Peter Stuhlmacher: Der Brief an Philemon.** EKK XVIII.

**Norbert Brox: Der 1. Brief des Petrus.** EKK XXI.

496 S., geb.  
Einführungspreis bis  
31. 12. 1982  
63,—  
ab 1. 1. 1983  
75,—.

# Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie

Die bedrohte Einheit von Wort und Sakrament. Herausgegeben von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer. Mit Beiträgen von Josef Blank, Peter Hünermann und Paul M. Zulehner.

69 Seiten, kartoniert, 8,80 DM.

Der Priestermangel in der katholischen Kirche ist alarmierend. Nur die Hälfte aller Pfarreien in unserem Land wird in etwa zehn Jahren einen „eigenen“ Priester haben. Überall beginnt man zu planen, um der wachsenden Not entgegenzuwirken. Was wird sich dadurch in der Kirche ändern? Gewiß können und müssen viele Aufgaben durch Laien übernommen werden. Doch eines wird immer deutlicher: das Wesentliche in der katholischen Kirche, die Eucharistiefeier, ist in Gefahr. Denn die Eucharistie ist und bleibt der Mittelpunkt des christlichen Lebens, weil in ihr Jesus gegenwärtig ist, weil sich in ihr wie in keinem anderen Geschehen die christliche Gemeinde verwirklicht. Hier brennen die Probleme, welche die Kirche in ihrer Substanz treffen. Die SOG Speyer, eine Solidaritätsgruppe katholischer Priester, hat sich als Reformgruppe im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils das Ziel gesteckt, drängende Fragen der Kirche immer wieder ins Gespräch zu bringen. Ihre Tagung aus Anlaß des zehnjährigen Bestehens stand unter dem Thema „Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie“, dessen bibelexegetische, dogmatische und pastorale Aspekte von Josef Blank, Peter Hünermann und Paul M. Zulehner eingehend behandelt wurden. Ihre Ausführungen werden durch Verlautbarungen der SOG Speyer abgerundet. Hier werden Antworten versucht auf die bedrückende Frage, ob die für die katholische Lehre typische Einheit von Wort und Sakrament auseinanderfallen wird.

Peter Krämer/Johannes Mohr

## Charismatische Erneuerung der Kirche

Chancen und Gefahren.

153 Seiten, kartoniert, 16,80 DM.

Mit den Pfingstkirchen begann ein geistiger Aufbruch, der als charismatische Erneuerung bezeichnet wird. Hier geht es um die historische Analyse und um die kirchenrechtliche Wertung. Die Verfasser erarbeiten wichtige Aspekte, die für die charismatische Erneuerung von Bedeutung sind und zur uneingeschränkten Annahme in der Kirche beitragen können. Ferner werden Wesen und Struktur der Kirche erörtert mit dem Ziel, Kriterien und Maßstäbe zur Abgrenzung innerkirchlicher Aufbrüche gegenüber sektenhafte Gruppierungen zu gewinnen.

Alfred Läßle

## Priesterlose Gemeinde – Modell der Zukunft?

128 Seiten, kartoniert, 16,80 DM.

Wie wird die Kirche der Zukunft aussehen? Welche Seelsorgemöglichkeiten können angesichts des sich verschärfenden Priestermangels noch verwirklicht werden? Fakten, Diagnosen, Prognosen werden vorgelegt. Gleichzeitig wird untersucht, ob die priesterlose Gemeinde auf Dauer lebensfähig ist. Auch ein Nachschlagewerk, denn es enthält die für die verschiedensten Laufbahnen im pastoralen Dienst von der Deutschen Bischofskonferenz genehmigten und in Kraft gesetzten Rahmenbestimmungen.

**Paulinus-Verlag**  
**Postfach 30 40**  
**5500 Trier**





*Im Herbst 1982 erscheint  
das grundlegende Dokumentationswerk  
zur Liturgiereform*

## **Dokumente zur Erneuerung der Liturgie**

Band 1

**Dokumente des Apostolischen Stuhls  
1963–1973**

Herausgegeben von Heinrich Rennings  
unter Mitarbeit von Martin Klöckener

*Ca. 1300 Seiten. Gebunden.*

*Subskriptionspreis bis zum Erscheinen  
DM 78,-, endgültiger Preis DM 93,-.  
ISBN 3-7666-9266-6*

Band 2

**Dokumente des Apostolischen Stuhls  
1974–1983 (erscheint 1984)**

*Mit Gesamtregister für Band 1/2. Späterer Subskriptionspreis für Band 2  
nur bei Bestellung bis zum Erscheinen von Band 1.*

*ISBN 3-7666-9271-2*

Das Dokumentationswerk bietet erstmalig in deutscher Sprache alle einschlägigen Texte des Apostolischen Stuhls zur Erneuerung der Liturgie in einer Sammlung vereinigt. Etwa ein Drittel des Werkes besteht aus solchen Texten, die bisher noch gar nicht oder nur auszugsweise übersetzt waren. Der Rückgriff auf die Originaltexte wird durch ein Numerierungssystem erleichtert, das sich dem „Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae“ anschließt.

Das Werk wird in einem 2. Band fortgeführt, der auch das Gesamtregister für beide Bände enthält.

Damit werden die liturgischen Dokumente der Jahre 1963–1983 erfaßt und in einem Register erschlossen sein.

**Verlag Butzon & Bercker · Kevelaer**

# KINDERPASTORAL

Österreichische Pastoraltagung 1981  
Herausgegeben von Helmut Erharter und Josef Wiener  
176 Seiten, Paperback, S 186 / 28 DM

Dieser Band ist der Bericht der Österreichischen Pastoraltagung (Dezember 1981), die diesmal (nach der Jugend-, Land- und Arbeiterpastoral) dem Kind gewidmet war, das nach wie vor im Mittelpunkt der pastoralen Bemühungen steht. Neben den „Referaten“, die den gegenwärtigen Stand der Kinderpastoral wiedergeben und interessante, zukunftsweisende Perspektiven eröffnen, wird den „Erfahrungsberichten“ (Kinderausschuß / Jungschar / Familienkonferenz / Soziale Randgruppen / behinderte Kinder und Gastarbeitermilieu / Familienmesse / kinderfreundliche Atmosphäre im Gemeindeleben) und „Arbeitskreisen“ (20 Gruppen, die sehr differenzierte Perspektiven besprechen und dem Plenum berichten) breiter Raum gelassen, so daß der Leser einen guten Überblick über den derzeitigen Stand der Theorie und Praxis der Kinderpastoral (in der alle Seelsorger und Religionslehrer sowie zahlreiche pfarrliche Mitarbeiter zusammenarbeiten) erhält.

Wilhelm Zauner/Johannes Singer

## ZEICHEN DER HOFFNUNG

Überlegungen zu den Sakramenten und Sakramentalien

200 Seiten, Paperback, S 90 / 12,80 DM

Dieses Lebens- und Arbeitsbuch für den religiös-theologisch Interessierten zeigt auf, daß die Kirche und ihre Sakramente und Sakramentalien für die an Jesus Glaubenden, ja darüber hinaus für die ganze Welt (die Andersgläubigen oder Ungläubigen) „Zeichen der Hoffnung“ sind.

In zehn Abschnitten greifen die beiden Autoren die menschlichen Fragen, Nöte und Sehnsüchte auf, arbeiten heraus, wie sehr menschliches Leben in allen seinen Aspekten von Hoffnung getragen ist, und machen deutlich, daß das Leben der Kirche vielfältiges Zeichen dafür ist, daß diese Hoffnung Erfüllung finden kann und wird:

1 Zeichen der Hoffnung (Kirche) / 2 Alle wollen leben (Taufe) / 3 Das Erwachen des Geistes (Firmung) / 4 Geliebtes Leben (Eucharistie) / 5 Liebe ist stärker (Versöhnung) 6 Sterben müssen wir alle (Begräbnis) / 7 Mein Bruder ist krank (Salbung) / 8 Dienst am Leben (Priestertum) / 9 Die Liebe hört nicht auf (Ehe) / 10 Hoffnung für alle (Weltweite Frohbotschaft).

In Österreich wird dieses Buch als Begleitbuch zur Sendereihe im ORF als Vorbereitung zum Österreichischen Katholikentag 1983 angeboten.

VERLAG HERDER WIEN · FREIBURG · BASEL



# Trierer Theologische Studien

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät  
Trier

## Eine Auswahl:

Band 7 Heinrich Groß

**Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im alten Orient und im Alten Testament**  
1956. XVIII, 185 Seiten (Nachdruck 1967).  
36, – DM

Band 11 Anton Arens

**Die Psalmen im Gottesdienst des Alten Bundes**  
Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des christlichen Psalmengebets  
1961. XIX, 228 Seiten (Nachdruck 1968).  
42, – DM

Band 19 Hansjörg auf der Maur

**Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier**  
1967. XV, 194 Seiten. 40, – DM

Band 20 Heribert Schützeichel

**Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton**  
Ein Beitrag zur Geschichte der Kontroverstheologie im 16. Jahrhundert  
1966. XXXII, 347 Seiten. 45, – DM

Band 23 Wilfried Hagemann

**Wort als Begegnung mit Christus**  
Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus  
1970. XXXI, 236 Seiten. 58, – DM

Band 24 Ernst Haag

**Der Mensch am Anfang**  
Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2–3  
1970. VII, 209 Seiten. 45, – DM

Band 25 Anton Bodem

**Das Wesen der Kirche nach Kardinal Cajetan**  
Ein Beitrag zur Ekklesiologie im Zeitalter der Reformation  
1971. XXIII, 219 Seiten. 46, – DM

Band 27 Helmut Fox

**Die Theologie Max Thuriens**  
Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog. Mit einem Geleitwort von Max Thurian  
1971. XXIV, 299 Seiten. 52, – DM

Band 32 Helmut Pfeiffer

**Gotteserfahrung und Glaube**  
Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers'  
1975. XI, 293 Seiten. 45, – DM

Band 33 Peter Krämer

**Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts**  
Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen Hans Barion und Joseph Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils  
1977. XXIX, 162 Seiten. 35, – DM

Band 34 Andreas Heinz

**Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier**  
von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts  
1978. XXXII, 479 Seiten, 2 Karten. 89, – DM

Band 35 Reinhold Bohlen

**Der Fall Nabot**  
Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21)  
1978. 440 Seiten, 3 Tafeln. 79, – DM

Band 36 Lothar Heiser

**Die Responsa ad consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I. (858–867)**  
Ein Zeugnis päpstlicher Hirten Sorge und ein Dokument unterschiedlicher Entwicklungen in den Kirchen von Rom und Konstantinopel  
1980. 503 Seiten. 84, – DM

Band 37 Heribert Schützeichel

**Katholische Calvin-Studien**  
1980. 136 Seiten. 24,80 DM

Band 38 Rudolf Thomas (Hrsg.)

in Verbindung mit Jean Jolivet, Paris – L. M. de Rijk, Leiden – D. E. Luscombe, Sheffield  
**Petrus Abaelardus (1079–1142)**  
Person, Werk und Wirkung  
1980. 339 Seiten. 58, – DM

Band 39 Manfred Probst

**Der Ritus der Kindertaufe**  
Der Reformversuch der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches  
1980. 310 Seiten. 48, – DM

**Bitte Sonderprospekt „Trierer Theologische Studien“ anfordern!**  
**Die Reihe wird fortgesetzt.**

**Paulinus-Verlag**  
**Postfach 30 40**  
**5500 Trier**





Manfred Probst

# Der Ritus der Kinder- taufe

Der Reformversuch der katholischen  
Aufklärung des deutschen Sprach-  
bereiches

310 Seiten, kartoniert, 48, – DM

Trierer Theologische Studien, Band 39  
ISBN 3-7902-0040-9

In dieser Arbeit werden die Zeichen,  
Inhalte und Aufbauprinzipien von etwa  
150 aufklärerischen katholischen Tauf-  
riten analysiert und aufgearbeitet. Der  
Autor möchte damit stärker als bisher  
neben den theoretischen Reformideen  
die konkreten liturgischen Gottesdienst-  
entwürfe der Aufklärung in das Blick-  
feld der Forschung rücken. Das Ergeb-  
nis der dafür notwendigen Sichtung der  
Ritensammlungen der Aufklärungszeit  
brachte eine Reihe vergessener oder bis-  
her nicht bekannter Ritualien ans Tages-  
licht, darunter auch Handschriften, die  
im ersten Kapitel kurz vorgestellt  
werden.

**Weitere Bände der Reihe**  
„Trierer Theologische Studien“

Band 37

Heribert Schützeichel

**Katholische Calvin-Studien**

1980, 136 Seiten. 24,80 DM  
ISBN 3-7902-0038-7

Die Schwerpunkte der Untersuchung  
liegen vor allem bei der Sakramenten-  
theologie Calvins, der von den sieben

Sakramenten der katholischen Kirche  
nur Taufe, Eucharistie und Ordinierung  
(Priesterweihe) gelten läßt. Ein Beitrag  
zur Hierarchie der Sakramente in  
kontrovers-theologischer Sicht.

Band 38

Rudolf Thomas (Hrsg.)

in Verbindung mit Jean Jolivet, Paris –  
L. M. de Rijk, Leiden – D. E. Lus-  
combe, Sheffield

**Petrus Abaelardus (1079 – 1142)**

Person, Werk und Wirkung

1980, 339 Seiten. 58, – DM

ISBN 3-7902-0041-7

„Petrus Abaelardus in der Forschung  
des XX. Jahrhunderts.“ Unter dieser  
Thematik hatten sich ungefähr 30 Abae-  
lardforscher aus Europa, Amerika und  
Japan in der Theologischen Fakultät in  
Trier während der Osterwoche 1979 zu  
einem Round-table-Gespräch getroffen.  
Äußerer Anlaß war der 900. Geburtstag  
Peter Abaelards. Die wissenschaftliche  
Begründung dieses Kolloquiums lag  
jedoch in der Tatsache, daß Abaelards  
Charakterbild und seine philoso-  
phisch-theologische Dialektik in den  
vergangenen Jahrhunderten weithin  
summarischen Fehldeutungen unterla-  
gen. Jene überkommenen Beurteilungen  
erfuhren in neueren und neuesten For-  
schungen grundlegende Wandlungen,  
zu denen der hier vorliegende Abaelard-  
band als Beitrag gesehen werden  
möchte.

Bitte fordern Sie unseren Sonder-  
prospekt an.

**Paulinus-Verlag**  
**Postfach 30 40**  
**5500 Trier**



# Jetzt zum aktuellen Anlaß:

Joseph Kardinal Ratzinger

## Theologische Prinzipienlehre

**Bausteine zur Fundamentaltheologie**

480 Seiten, kartoniert DM 28,—, Leinen DM 36,—

In dieser umfangreichen und differenzierten Untersuchung geht es dem Theologen Ratzinger um eine Definition der Formalprinzipien des Christentums in dreifacher Hinsicht:

1. Aus der katholischen Sicht
2. Im ökumenischen Disput
3. Im Zusammenhang mit dem Weg der Theologie

Ein Epilog „Zur Ortsbestimmung von Kirche und Theologie heute“ rundet das Werk ab.

**Bestell-Nummer: 80 kartoniert, Bestell-Nummer: 81 Leinen**

---

**Weitere Bücher aus der Feder von Joseph Kardinal Ratzinger, im ERICH WEWEL VERLAG, München:**

### Dogma und Verkündigung

Kartoniert DM 22,—

**Ein notwendiges Buch für die theologische Praxis**

Joseph Ratzinger schuf eine klar konzipierte Synthese aus der modernen Welt des Christen von heute und der Kirche als Ort der Verkündigung.

Praxisbezogen vermittelt das Werk in flüssiger Form uns den Inhalt und die Werte eines sinnvollen christlichen Lebens. Die Ausstrahlung dieser lebendigen, mit Verstand, Geist und Liebe ausgestatteten Sprache inspiriert in uns den Drang einer Nachvollziehung.

Maßstäbe werden gesetzt für den heutigen Menschen in der Gottesfrage und in seiner Frage nach dem Gott von heute.

**Bestell-Nr. 50**

### Eucharistie — Mitte der Kirche

Kartoniert DM 7,80

Vier Fastenpredigten in der St.-Michaels-Kirche in München über die Grundthemen der katholischen Eucharistiekatechese.

**Bestell-Nr. 70**



ERICH WEWEL VERLAG  
ANZINGER STRASSE 1 · 8000 MÜNCHEN 80

**Leonard Holtz**

### **Die Mitte des Menschen**

Herz-Jesu-Meditation in Geschichte und Gegenwart

204 Seiten, 8 schwarzweiße und 5 vierfarbige Bildtafeln, 12 x 18 cm, Pappband, 29,80 DM

Auf der Suche des heutigen Menschen nach der Mitte will dieses Buch die Dimension des Herzens aufweisen, Anleitung zu einer zeitgemäßen Herz-Jesu-Meditation geben und zur Auseinandersetzung mit dieser Form christlicher Frömmigkeit provozieren. Ein Überblick über die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung konfrontiert mit Texten der Heiligen Schrift, der Vätertheologie, der mittelalterlichen Mystik und der Herz-Jesu-Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte. In einem eigenen Teil sind ausgesuchte Texte, Lieder und Gebete aus Geschichte und Gegenwart zusammengestellt und die Anrufungen der Herz-Jesu-Litanei zur Meditation aufgeschlossen.



**Paulinus-Verlag**  
Fleischstraße 62–65  
Postfach 30 40  
5500 Trier

Ein hervorragender Geschenkband

### **Der Mann aus Assisi**

**Text: Walter Nigg**

**Bilder: Toni Schneiders**

132 Seiten, farb. Bilder 29,50 DM

**J. B. Grachs Buchhandlung**

Weber-Philippi

**Trier-Hauptmarkt**

Telefon 7 44 92

Ansichts- und Auswahlendungen  
stehen jederzeit zur Verfügung.

**Lothar Heiser**

### **Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres**

428 Textseiten, 32 Bildtafeln, Leinen, 58, – DM. Band 20 der Reihe Sophia. Quellen östlicher Theologie.

Das Werk von Lothar Heiser ist ein profunder Weg zu den Quellen der Marienfrömmigkeit des christlichen Ostens, der auch für die Kirche des Westens von großer Bedeutung ist. Der Autor stellt umfänglich heraus, daß Marienfrömmigkeit nur lebendig und fruchtbar bleibt, wenn sie auf die Christus-Verkündigung der Kirche bezogen ist. 32 Ikonentafeln in Farbe strahlen trotz aller reichen Variation den einzigartigen Atem Ihrer Christusbezogenheit aus.



**Paulinus-Verlag**  
Fleischstraße 62–65  
Postfach 30 40  
5500 Trier

Peter Krämer/Johannes Mohr  
**Charismatische Erneuerung der Kirche**

Chancen und Gefahren  
153 Seiten, 8°, kart., 16,80 DM  
ISBN 3-7902-0100-6

Mit den „Pfingstkirchen“ begann ein geistiger Aufbruch, der als charismatische Erneuerung bezeichnet wird. Hier geht es um die historische Analyse und um die kirchenrechtliche Wertung. Die Verfasser erarbeiten wichtige Aspekte, die für die charismatische Erneuerung von Bedeutung sind und zur uneingeschränkten Annahme in der Kirche beitragen können. Ferner werden Wesen und Struktur der Kirche erörtert mit dem Ziel, Kriterien und Maßstäbe zur Abgrenzung innerkirchlicher Aufbrüche gegenüber sektenhaften Gruppierungen zu gewinnen.



**Paulinus-Verlag**  
Fleischstraße 62–65  
Postfach 30 40  
5500 Trier

